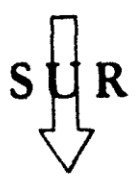
Crítica de la razón instrumental

Max
Horkheimer

Versión castellana de
H. A. MURENA y
D. J. VOGELMANN



Buenos Aires

ESTUDIOS ALEMANES
Colección dirigida por Victoria Ocampo,
Helmut Arntz, Hans Bayer, Ernesto
Garzón Valdés,
Rafael Gutiérrez Girardot
y H. A. Murena

Título del original en alemán:
Zur kritik der instrumentellen vernunft

Printed in Argentina
Impreso en Argentina

Queda hecho el depósito
dispuesto por la ley 11.723

Impreso y terminado en
GRÁFICA GUADALUPE,
Rafael CALZADA, (Bs. Aires), Argentina
en el mes de abril de 1973

1º edición: junio 1969

2º edición: abril 1973

Nota:

Se han eliminado las páginas en blanco

y alterado la numeración de las páginas.

PREFACIO DE LA SEGUNDA EDICIÓN ALEMANA

El hecho de percibir —y de aceptar dentro de sí— ideas eternas que sirvieran al hombre como metas era llamado, desde hacía mucho tiempo, razón.

Hoy, sin embargo, se considera que la tarea, e incluso la verdadera esencia de la razón, consiste en hallar medios para lograr los objetivos propuestos en cada caso. Los objetivos que, una vez alcanzados, no se convierten ellos mismos en medios son considerados como supersticiones. Si bien la obediencia a Dios ha servido siempre como medio para conquistar sus favores, y por otra parte como racionalización de todo tipo de dominio, de expediciones conquistadoras y de terrorismo, los iluministas, tanto teístas como ateístas, interpretaron los Mandamientos, a partir de Hobbes, como principios morales socialmente útiles, destinados a fomentar una vida en lo posible libre de tensiones, un trato pacífico entre iguales, y el respeto del orden existente. Liberada de connotaciones teológicas, la sentencia "sé razonable" equivale a decir: observa las reglas, sin las cuales no pueden vivir ni el individuo ni el todo, no pienses sólo en cosas del momento. La razón se realiza a sí misma cuando niega su propia condición absoluta —razón con un sentido enfático— y se considera como mero instrumento. No es que no existan intentos serios de avalar teóricamente la afirmación de la verdad racional. A partir de Descartes grandes corrientes de la Nueva Filosofía aspiraron a una componenda entre teología y ciencia. "La facultad de ideas intelectuales (la razón)"[1] desempeñaba el papel de mediadora. "Lo divino de nuestra

[1] Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ed. Ak., vol. V, pág. 315.

alma consiste en su capacidad para concebir ideas", leemos en los escritos póstumos de Kant.[2]

Semejante fe en la ratio autónoma fue denunciada por Nietzsche como síntoma de atraso, pues "según instintos valorativos alemanes Locke y Hume eran de por sí... demasiado lúcidos, demasiado claros".[3] *Kant fue para él, un "demorador".*[4] *"La razón no es más que un instrumento y Descartes fue superficial".*[5] *Como en el caso de otros fenómenos culturales atacados por la decadencia, el siglo XX repitió el proceso histórico. En 1900, año de la muerte de Nietzsche, aparecen las* Logische Untersuchungen *(Investigaciones lógicas), de Husserl, con el propósito de fundamentar una vez más, con rigor científico, la percepción del ente espiritual, la contemplación de lo esencial. Si bien Husserl se ocupó principalmente de las categorías lógicas, Max Scheler y otros extendieron su teoría para que abarcase estructuras morales». Desde sus comienzos, este esfuerzo lleva el signo de lo restaurativo. La autodisolución de la razón en cuanto substancia espiritual obedece a una necesidad interior. La teoría debe hoy reflejar y expresar el proceso, la tendencia socialmente condicionada hacia el neo-positivismo, hacia la instrumentalización del pensamiento, como asimismo los vanos intentos de salvación.*

Respondiendo a los deseos de publicar mis escritos en su totalidad me he decidido a seleccionar, por lo pronto, los trabajos que realicé desde mediados de la década del cuarenta. Surgieron al margen de mi actividad práctica, de la organización de los Studies in Prejudice, *de la administración académica, de la reconstrucción del instituto de Investigación Social, de los esfuerzos en pro de la reforma educacional. Me doy cuenta, ciertamente, de que tales deseos se refieren a aquel período en que surgió la teoría crítica, ante todo los ensayos publicados en la revista que yo dirigía, editada por Alcan en París, como asimismo los estudios inéditos y, no por último, la* Dialektik der Au-

---

[2] Ibid, XVIII, pág. 130

[3] Nietzche, Nachlass, Obras, ed. Kroemer, vol. XV. pág. 217.

[4] Ibid.

[5] Lesent von Gut und Böse, III, pág., 191.

fklärung *(Dialéctica del Iluminismo),*[*] *agotada desde hace mucho tiempo y de la que es coautor mi amigo Adorno. Con el fin del nacionalsocialismo —así creía yo entonces— amanecería en los países progresistas un nuevo día, ya sea mediante reformas o por una revolución, y comenzaría la verdadera historia de la humanidad. Junto con los fundadores del "socialismo científico" había creído que necesariamente se extenderían por el mundo los logros culturales de la época burguesa, el libre despliegue de las fuerzas, la productividad intelectual, sin llevar ya el estigma de la violencia y la explotación.*

Sin embargo, lo que he experimentado desde aquellos tiempos no dejó de afectar a mi pensamiento. Sin duda alguna, los Estados que se llaman comunistas y se sirven de las mismas categorías marxistas a las que tanto debe mi esfuerzo teórico, no se encuentran hoy día más próximos al advenimiento de aquel nuevo día que los países en los cuales por el momento no se ha extinguido todavía la libertad del individuo. En tal situación han de publicarse ahora, junto con algunos otros ensayos, por lo pronto las reflexiones sobre la razón. Inmanentes también en tos estudios anteriores, estas reflexiones pueden servir hoy de base a la duda —de máxima gravitación teórica— respecto al punto hasta el cual el reino de la libertad, una vez realizado, no ha de transformarse necesariamente en su contrario, en la automatización de la sociedad y de la conducta humana.

MAX HORKHEIMER

Mayo 1967

[*] La versión castellana de esta obra ha aparecido previamente en esta misma colección de Estudios Alemanes. (N, del E.)

PREFACIO DE LA PRIMERA EDICIÓN ALEMANA

Las consideraciones siguientes se proponen establecer un nexo entre la situación actual del pensar filosófico y la oscura perspectiva que presenta el futuro real.

Los problemas económicos y sociales de nuestro tiempo han sido exhaustivamente tratados por investigadores científicos competentes. El presente ensayo toma por otro camino. Nuestro objetivo aquí es investigar la noción de racionalidad que sirve de base a la cultura industrial actual.

En estos momentos —mientras escribo estas reflexiones— los pueblos de las naciones democráticas se enfrentan con el problema de cómo completar su victoria bélica.[*] *Se ven ante la necesidad de elaborar y de llevar a la práctica los principios de humanidad en cuyo nombre se hicieron los sacrificios de la guerra. Las actuales posibilidades de perfeccionamiento social superan las esperanzas de todos los filósofos y estadistas que alguna vez esbozaron, en programas utópicos, la idea de una sociedad verdaderamente humana. Y, sin embargo, predomina un sentimiento general de angustia y desilusión. Las esperanzas de la humanidad parecen hallarse hoy más alejadas de su cumplimiento que aun en las épocas de tanteos muy inseguros todavía, es decir, cuando eran expresadas por primera vez por los humanistas. Nítidamente parecen retroceder —sin desmedro de la ampliación de los horizontes de actuación y pensamiento debida al saber técnico— la autonomía del sujeto individual, su posibilidad de resistirse al creciente aparato para el manejo de las masas, el poder de su fantasía, su juicio independiente. El avance progresivo de los medios técnicos se ve acompañado por un proceso de deshumanización. El progreso amenaza con aniquilar el fin que debe cumplir la idea del hombre. El que este estado sea una fase necesaria de la ascensión general de la sociedad, como conjunto, o que conduzca a una*

[*] La primera edición de este libro apareció en 1947. (N. de los T.)

victoriosa resurrección de esa nueva barbarie recientemente derrotada en los campos de batalla, depende, cuando menos en parte, de la capacidad teórica de interpretar las profundas mutaciones que tienen lugar en la conciencia pública y en la naturaleza humana.

Las páginas que siguen representan un esfuerzo destinado a arrojar alguna luz sobre las implicaciones filosóficas de tales cambios. En ese sentido pareció necesario examinar algunas de las tendencias de pensamiento dominantes, como si se tratara de refracciones de determinados aspectos de la civilización. El autor no intenta en modo alguno proponer un programa de acción. Por el contrario, piensa que la propensión moderna a traducir todo pensamiento en acción o en una activa abstinencia de la acción constituye uno de los síntomas de la crisis cultural contemporánea. Vale decir la acción por la acción no es de ningún modo superior al pensar por el pensar, sino que éste más bien la supera. El texto se basa en apuntes tomados durante disertaciones públicas, pronunciadas en la primavera de 1944 en la Columbia University. La exposición refleja, más que una organización precisa del material, la evolución original de las ciases. Su propósito es el de esbozar algunos aspectos de la vasta teoría filosófica que el autor desarrolló durante los últimos años de la guerra junto con Theodor W. Adorno. Sería difícil determinar cuáles de los pensamientos se debieron a él y cuáles a mí; nuestra filosofía es una sola.

Finalmente he de dejar constancia aquí, como reconocimiento perdurable que todo mi trabajo habría sido inconcebible sin la seguridad material y la solidaridad espiritual que encontré durante los últimos dos decenios en el Instituto de Investigación Social.

MAX HORKHEIMER

Institute of Social Research (Columbia University).
Marzo de 1946

I

MEDIOS Y FINES

Cuando se pide al hombre común que explique qué significa el concepto razón, reacciona casi siempre con vacilación y embarazo. Sería falso interpretar esto como índice de una sabiduría demasiado profunda o de un pensamiento demasiado abstruso como para expresarlo con palabras. Lo que ello revela en realidad es la sensación de que ahí no hay nada que explorar, que la noción de la razón se explica por sí misma, que la pregunta es de por sí superflua. Urgido a dar una respuesta, el hombre medio dirá que, evidentemente, las cosas razonables son las cosas útiles y que todo hombre razonable debe estar en condiciones de discernir lo que le es útil. Desde luego, habría que tomar en consideración las circunstancias de cualquier situación dada, como asimismo las leyes, costumbres y tradiciones. Pero el poder que, en última instancia, posibilita los actos razonables, es la capacidad de clasificación, de conclusión y deducción, sin reparar en qué consiste en cada caso el contenido específico, o sea el funcionamiento abstracto del mecanismo pensante. Esta especie de razón puede designarse como *razón subjetiva*. Ella tiene que habérselas esencialmente con medios y fines, con la adecuación de modos de procedimiento a fines que son más o menos aceptados y que presuntamente se sobreentienden. Poca importancia tiene para ella la cuestión de si los objetivos como tales son razonables o no, Si de todos modos se ocupa de fines, da por descontado que también éstos son racionales en un sentido subjetivo, es decir, que sirven a los intereses del sujeto con miras a su autoconservación, ya se trate de la autoconservación del individuo solo o de la comunidad, de cuya perdurabilidad depende la del individuo. La idea de un objetivo capaz de ser racional por sí mismo —en razón de excelencias contenidas en el objetivo según lo señala la comprensión—, sin referirse a ninguna especie de ventaja o ganancia subjetiva, le resulta a la razón subjetiva profundamente ajena, aun allí donde se eleva por encima de la consideración de valores inmediatamente úti-

les, para dedicarse a reflexiones sobre el orden social contemplado como un todo.

Por más ingenua o superficial que pueda parecer esta definición de la razón, ella constituye un importante síntoma de un cambio de profundos alcances en el modo de concebir, que se produjo en el pensamiento occidental a lo largo de los últimos siglos. Durante mucho tiempo predominó una visión de la razón diametralmente opuesta. Tal visión afirmaba la existencia de la razón como fuerza contenida no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo: en las relaciones entre los hombres y entre clases sociales, en instituciones sociales, en la naturaleza y sus manifestaciones. Grandes sistemas filosóficos, tales como los de Platón y Aristóteles, la escolástica y el idealismo alemán, se basaban sobre una teoría objetiva de la razón. Esta aspiraba a desarrollar un sistema vasto o una jerarquía de todo lo que es, incluido el hombre y sus fines. El grado de racionalidad de la vida de un hombre podía determinarse conforme a su armonía con esa totalidad. La estructura objetiva de ésta —y no sólo el hombre y sus fines— debía servir de pauta para los pensamientos y las acciones individuales. Tal concepto de la razón no excluía jamás a la razón subjetiva, sino que la consideraba una expresión limitada y parcial de una racionalidad abarcadora, vasta, de la cual se deducían criterios aplicables a todas las cosas y a todos los seres vivientes. El énfasis recaía más en los fines que en los medios. La ambición más alta de este modo de pensar consistía en conciliar el orden objetivo de lo “racional” tal como lo entendía la filosofía, con la existencia humana, incluyendo el interés y la autoconservación: Así Platón, en su *República*, quiere demostrar que el que vive bajo la luz de la razón objetiva es también afortunado y feliz en su vida. En el foco central de la teoría de la *razón objetiva* no se situaba la correspondencia entre conducta y meta, sino las nociones —por mitológicas que puedan antojársenos hoy— que trataban de la idea del bien supremo, del problema del designio humano y de la manera de cómo realizar las metas supremas.

Hay una diferencia fundamental entre esta teoría, conforme a la cual la razón es un principio inherente a la realidad, y la enseñanza que nos dice que es una capacidad subjetiva del intelecto. Según esta última,

únicamente el sujeto puede poseer razón en un sentido genuino; cuando decimos que una institución o alguna otra realidad es racional, usualmente queremos dar a entender que los hombres la han organizado de un modo racional, que han aplicado en su caso, de manera más o menos técnica, su facultad lógica, calculadora. En última instancia la razón subjetiva resulta ser la capacidad de calcular probabilidades y de adecuar así los medios correctos a un fin dado. Esta definición parece coincidir con las ideas de muchos filósofos eminentes, en especial de los pensadores ingleses desde los días de John Locke. Desde luego, Locke no pasó por alto otras funciones intelectivas que podrían entrar en la misma categoría, por ejemplo la facultad discriminatoria y la reflexión. Pero también estas funciones ayudan sin lugar a dudas en la adecuación de medios a fines, la que, al fin y al cabo, constituye el interés social de la ciencia y, en cierto modo, la *raison d'être* de toda teoría dentro del proceso de producción social.

En la concepción subjetivista, en la cual "razón" se utiliza más bien para designar una cosa o un pensamiento y no un acto, ella se refiere exclusivamente a la relación que tal objeto o concepto guarda con un fin, y no al propio objeto o concepto. Esto significa que la cosa o el pensamiento sirve para alguna otra cosa. No existe ninguna meta racional en sí, y no tiene sentido entonces discutir la superioridad de una meta frente a otras con referencia a la razón. Desde el punto de partida subjetivo, semejante discusión sólo es posible cuando ambas metas se ven puestas al servicio de otra tercera y superior, vale decir, cuando son medios y no fines. [1]

---

[1] La diferencia entre este significado de la razón y la concepción objetivista se asemeja hasta cierto punto a la diferencia entre racionalidad funcional y substancial, tal como se usan estas palabras en la escuela de Max Weber. Sin embargo, Max Weber se adhirió tan decididamente a la tendencia subjetivista que no imaginaba ninguna clase de racionalidad —ni siquiera una racionalidad "substancial"— gracias a la cual el hombre fuese capaz de discernir entre un fin y otro. Si nuestros impulsos, nuestras intenciones y finalmente nuestras decisiones últimas han de ser irracionales a priori, entonces la razón substancial se convierte en un instrumento de correlación y es por lo tanto esencialmente "funcional". A pesar de que las descripciones del propio Weber y las de sus discípulos referentes a la burocratización y monopolización del conocimiento esclarecieron en gran medida el aspecto social de la transición de la razón objetiva a la subjetiva (cf. especialmente los análisis de Karl Mannheim en *Man and Society*, Londres 1940; íd. *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Darmstadt 1958), el pesimismo de Max Weber acerca de la posibilidad de una comprensión racional y una actuación racional, tal como se expresa en su filosofía (cf. p. ej. "Wissenschaft als Beruf", en: *Gesammelte Aufsátze Zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922), constituye en

La relación entre estos dos conceptos de la razón no es sólo una relación de antagonismo. Vistos históricamente, ambos aspectos de la razón, tanto el subjetivo como el objetivo, han existido desde un principio, y el predominio del primero sobre el segundo fue estableciéndose en el transcurso de un largo proceso. La razón en su sentido estricto, en cuanto *logos o ratio*, se refería siempre esencialmente al sujeto, a su facultad de pensar. Todos los términos que la designan fueron alguna vez expresiones subjetivas; así el término griego deriva del *λέγε*Lν, "decir", y designaba la facultad subjetiva del habla. La facultad de pensar subjetiva era el agente crítico que disolvía la superstición. Pero al denunciar la mitología como falsa objetividad, esto es, como producto del sujeto, tuvo que utilizar conceptos que reconocía como adecuados. De este modo fue desarrollando siempre su propia objetividad. En el platonismo, la doctrina pitagórica de los números que procedía de la mitología astral fue transformada en la doctrina de las ideas que intenta definir el contenido más alto del pensar como una objetividad absoluta, aun cuando ésta, si bien unida a ese contenido, se sitúa en última instancia más allá de la facultad de pensar. La actual crisis de la razón consiste fundamentalmente en el hecho de que el pensamiento, llegado a cierta etapa, o bien ha perdido la facultad de concebir, en general, una objetividad semejante o bien comenzó a combatirla como ilusión. Este proceso se extendió paulatinamente, abarcando el contenido objetivo de todo concepto racional. Finalmente, ninguna realidad en particular puede aparecer *per se* como racional; vaciadas de su contenido, todas las nociones fundamentales se han convertido en meros envoltorios formales. Al subjetivizarse, la razón también se formaliza.[2]

La formalización de la razón tiene consecuencias teóricas y prácticas de vasto alcance. Si la concepción subjetivista es fundada y válida, entonces el pensar no sirve para determinar si algún objetivo es de por sí deseable. La aceptabilidad de ideales, los criterios para nuestros ac-

---

sí mismo un mojón en el camino de la abdicación de la filosofía y la ciencia en cuanto a su aspiración a determinar la meta del hombre.

2 Aun cuando los términos subjetivización y formalización en muchos casos no tienen el mismo significado, los usamos aquí, en general, prácticamente como sinónimos.

tos y nuestras convicciones, los principios conductores de la ética y de la política, todas nuestras decisiones últimas, llegan a depender de otros factores que no son la razón. Han de ser asunto de elección y de predilección, y pierde sentido el hablar de la verdad cuando se trata de decisiones prácticas, morales o estéticas. “Un juicio de hechos —dice Rusell,[3] uno de los pensadores más objetivistas entre los subjetivistas— es capaz de poseer un atributo que se llama ‘verdad’ y que éste le pertenezca o no le pertenezca, de un modo totalmente independiente de lo que uno pueda pensar al respecto... Empero… yo no veo ningún atributo análogo a la ‘verdad’ que formara parte o no de un juicio ético. Debe concederse que la ética atribuye esto a una categoría distinta de la ciencia.” Pero Russell conoce mejor que otros las dificultades con las que necesariamente tropieza semejante teoría. “Un sistema inconsecuente puede sin duda contener menos falsedades que uno consecuente.”[4] A pesar de su filosofía, que afirma que “los valores morales supremos son subjetivos”,[5] parece distinguir las cualidades morales objetivas de los actos humanos y nuestra manera de percibirlos: “lo que es terrible, quiero verlo como terrible”. Tiene el coraje de asumir la inconsecuencia y así, desviándose de ciertos aspectos de su lógica antidialéctica, sigue siendo de hecho al mismo tiempo filósofo y humanista. Si quisiera aferrarse consecuentemente a su teoría cientificista, tendría que admitir que no existen ni actos terribles ni condiciones inhumanas y que los males que ve son pura imaginación.

Según tales teorías, el pensamiento sirve a cualquier aspiración particular, ya sea buena o mala. Es un instrumento para todas las empresas de la sociedad, pero no ha de intentar determinar las estructuras de la vida social e individual, que deben ser determinadas por otras fuerzas. En la discusión, tanto en la científica como en la profana, se ha llegado al punto de ver por lo general en la razón, una facultad intelectual de coordinación, cuya eficiencia puede ser aumentada mediante el uso metódico y la exclusión de factores no intelectuales, tales como emociones conscientes e inconscientes. La razón jamás dirigió verda-

---

3 “Reply to Criticisms”, en: *The Philosophy of Bertrand Russell*, Chicago, 1944, pág, 723

4 Ibid., pág. 720.

5 Ibid.

deramente la realidad social, pero en la actualidad se la ha limpiado tan a fondo, quitándosele toda tendencia o inclinación específica que, finalmente, hasta ha renunciado a su tarea de juzgar los actos y el modo de vivir del hombre. La razón ha dejado estas cosas, para su definitiva sanción, a merced de los intereses contradictorios: un conflicto al que de hecho nuestro mundo parece enteramente entregado.

Atribuirle así a la razón una posición subordinada es cosa que se opone en forma aguda a las ideas de los adalides de la civilización burguesa, de los representantes espirituales y políticos de la ascendente clase media, que unánimemente habían declarado que la razón desempeña un papel directivo en el comportamiento humano, acaso hasta el papel preeminente, protagónico. Tales adalides consideraron sabia toda legislación cuyas leyes coincidieran con la razón; las políticas nacionales e internacionales se juzgaban según la medida en que seguían las pautas indicadas por la razón. La razón había de regular nuestras decisiones y nuestras relaciones con los otros hombres y con la naturaleza. Se la concebía como a un ente, como una potencia espiritual que mora en cada hombre. Se declaró que esa potencia era instancia suprema, más aun, que era la fuerza creadora que regía las ideas y las cosas a las cuales debíamos dedicar nuestra vida.

Si en nuestros días citan a alguien a un juzgado por una cuestión de tránsito y el juez le pregunta si ha manejado de un modo razonable, lo que quiere decir es esto: ¿hizo usted todo lo que estuvo en su poder a fin de proteger su vida y su propiedad y la de otros, y a fin de obedecer la ley? El juez supone tácitamente que estos valores deben ser respetados. De lo que duda es simplemente de si el comportamiento ha correspondido a tales pautas reconocidas en general.

En la mayoría de los casos, ser razonable significa no ser testarudo, lo cual señala nuevamente una coincidencia con la realidad tal cual es. El principio de la adaptación se considera como cosa obvia. Cuando se concibió la idea de razón, ésta había de cumplir mucho más que una mera regulación de la relación entre medios y fines: se la consideraba como el instrumento destinado a comprender los fines, a *determinarlos*. Sócrates murió por el hecho de subordinar las ideas más sagradas

y familiares de su comunidad y de su tierra a la crítica del *daimon*, o pensamiento dialéctico, como lo llamaba Platón. Con ello luchó tanto contra el conservadorismo ideológico como contra el relativismo que se disfrazaba de progreso, pero que en verdad se subordinaba a intereses personales y de clase. Dicho con otras palabras: luchaba contra la razón subjetiva, formalista, en cuyo nombre hablaban los demás sofistas. Sócrates socavó la sagrada tradición de Grecia, el estilo de vivir ateniense, y preparó así el terreno para formas radicalmente distintas de la vida individual y social. Sócrates tenía por cierto que la razón, entendida como comprensión universal, debía determinar las convicciones y regular las relaciones entre los hombres y entre el hombre y la naturaleza.

Pese a que su doctrina podría considerarse como origen filosófico de la noción del sujeto como juez supremo respecto al bien y el mal, Sócrates no hablaba de la razón y sus juicios como de meros nombres o convenciones, sino como si reflejasen la verdadera naturaleza de las cosas. Por negativistas que pudieran haber sido sus enseñanzas, implicaban la noción de verdad absoluta y se presentaban como intuiciones objetivas, casi como revelaciones. Su *daimon* era un dios espiritual, mas no era menos real que los otros dioses, tal como se los concebía. Su nombre había de designar una fuerza viviente. En la filosofía de Platón, la potencia socrática del conocimiento inmediato o de la conciencia moral, el nuevo dios dentro del sujeto individual, destronó a sus rivales de la mitología griega o por lo menos los transformó. Se convirtieron en ideas. De ningún modo podría decirse que son simplemente criaturas, productos o contenidos humanos similares a las impresiones sensoriales del sujeto, tal como lo enseña la teoría del idealismo subjetivo. Por el contrario, conservan todavía algunas de las prerrogativas de los antiguos dioses: conforman una esfera superior y más noble que la de los seres humanos, son modelos, sin inmortales. El *daimon* a su vez se ha transformado en el alma, y el alma en el ojo capaz de percibir las ideas. El alma se manifiesta como contemplación de la verdad o como capacidad del sujeto individual de advertir hondamente el orden eterno de las cosas y, por lo tanto, como pauta directiva del actuar, que ha de seguirse dentro del orden temporal.

El concepto “razón objetiva” denuncia así que su esencia es por un lado una estructura inherente a la realidad, que requiere por sí misma un determinado comportamiento práctico o teórico en cada caso dado. Esta estructura es accesible a todo el que asume el esfuerzo del pensar dialéctico o —lo que es lo mismo— a todo aquel capaz de asumir el Eros. Por otro lado, el concepto “razón objetiva” puede caracterizar precisamente ese esfuerzo y esa capacidad de reflejar semejante orden objetivo. Todos conocen situaciones que por sí mismas, independientemente de los intereses del sujeto, imponen una determinada pauta al actuar; por ejemplo, un niño o un animal en peligro de ahogarse, un pueblo que sufre hambre, o una enfermedad individual. Cada una de esas situaciones habla, por así decirlo, su propio idioma. Pero puesto que sólo son segmentos de la realidad, es posible que se haga necesario descuidar a cada una de ellas, por el hecho de que existan estructuras más amplias que exigen pautas de actuación diferentes y asimismo independientes de los deseos e intereses personales.

Los sistemas filosóficos de la razón objetiva implicaban la convicción de que es posible descubrir una estructura del ser fundamental o universal y deducir de ella una concepción del designio humano. Entendían que la ciencia, si era digna de ese nombre, hacía de esa reflexión o especulación su tarea. Se oponían a toda teoría epistemológica que redujera la base objetiva de nuestra comprensión a un caos de datos descoordinados y que convirtiese el trabajo científico en mera organización, clasificación o cálculo de tales datos. Según los sistemas clásicos, esas tareas —en las que la razón subjetiva tiende a ver la función principal de la ciencia— se subordinan a la razón objetiva de la especulación. La razón objetiva aspira a sustituir la religión tradicional por el pensar filosófico metódico y por la comprensión y a convertirse así en fuente de la tradición. Puede que su ataque a la mitología sea más serio que el de la razón subjetiva, la cual —abstracta y formalista tal como se concibe a sí misma— se inclina a desistir de la lucha con la religión, estableciendo dos rubros diferentes, uno destinado a la ciencia y a la filosofía y otro a la mitología institucionalizada, con lo que reconoce a ambos. Para la filosofía de la razón objetiva no es posible una salida semejante. Puesto que se aferra al concepto de

verdad objetiva, se ve obligada a tomar una posición, positiva o negativa, respecto al contenido de la religión establecida. Por eso la crítica acerca de opiniones sociales hecha en nombre de la razón objetiva alcanza una repercusión mucho más penetrante —aun cuando a veces es menos directa y agresiva— que aquella que se pronuncia en nombre de la razón subjetiva. En los tiempos modernos la razón ha desarrollado la tendencia a disolver su propio contenido objetivo. Cierto es que en la Francia del siglo XVI volvió a hacer progresos la noción de una vida dominada por la razón como ideal supremo. Montaigne adaptó esa noción a la vida individual, Bodin a la de los pueblos y De l'Hôpital la puso en práctica en la política. Pese a ciertas declaraciones escépticas, la obra de estos pensadores estimuló la abdicación de la religión en favor de la razón como suprema autoridad espiritual. Pero en aquellos tiempos la razón cobró un nuevo significado que halló su más alta expresión en la literatura francesa y que en cierta medida todavía puede encontrarse en el lenguaje coloquial moderno: poco a poco el término vino a designar una actitud conciliatoria. Ya no se tomaban en serio las divergencias de opinión en materia religiosa —que con el ocaso de la iglesia medieval se habían convertido en campo predilecto para las disputas de tendencias políticas contrarias— y se creía que ninguna fe, ninguna ideología merecía ser defendida hasta la muerte. Este concepto de razón era sin duda más humano, pero al mismo tiempo más débil que el concepto religioso de la verdad; era más condescendiente ante los intereses dominantes, más dócil y adaptable a la realidad tal cual es, y corría por lo tanto el riesgo, desde un comienzo, de capitular ante lo "irracional". El término "razón" designaba ahora el punto de vista de sabios, estadistas y humanistas que consideraban los conflictos dentro del dogmatismo religioso en sí como cuestiones más o menos insignificantes, simples manifestaciones de consignas y recursos de propaganda de diferentes partidismos políticos. Para los humanistas no había contradicción alguna en el hecho de que diversos hombres que vivían bajo un mismo gobierno, dentro de las mismas fronteras profesasen sin embargo diferentes religiones. A un gobierno semejante le incumbían fines puramente seculares. No era su deber, como pensaba Lutero, disciplinar y domesticar a la bestia

humana, sino crear condiciones favorables para el comercio y la industria, afirmar la ley y el orden y asegurar a sus ciudadanos la paz dentro de su territorio y la protección fuera de él. En lo referente al individuo, la razón desempeñó entonces el mismo papel que le correspondía al Estado soberano, encargado del bienestar del pueblo y de combatir el fanatismo y la guerra civil.

La separación entre la razón y la religión señaló un paso más en el debilitamiento del aspecto objetivo de ésta y un grado mayor de su formalización, tal como se hizo patente luego, durante el periodo del iluminismo. Pero en el siglo XVII aún prevalecía el aspecto objetivo de la razón, ya que la aspiración principal de la filosofía racionalista consistió en formular una doctrina del hombre y la naturaleza capaz de cumplir esa función espiritual —al menos para el sector privilegiado de la sociedad— que anteriormente cumplía la religión. Desde el Renacimiento los hombres trataron de idear una doctrina autónomamente humana tan amplia como la teología, en lugar de aceptar metas y valores que les imponla una autoridad espiritual. La filosofía empeñó todo su orgullo en ser el instrumento de la deducción, explicación y revelación del contenido de la razón en cuanto imagen refleja de la verdadera naturaleza de las cosas y de la recta conducción de la vida. Spinoza, por ejemplo, pensaba que la percepción de la esencia de la realidad, de la estructura armoniosa del universo eterno, engendraba necesariamente amor por ese universo. Para Spinoza la conducta moral se ve enteramente determinada por semejante percepción de la naturaleza, así como nuestra dedicación a una persona puede ser determinada por la percepción de su grandeza o de su genio. Según Spinoza, las angustias y las pequeñas pasiones, ajenas al gran amor hacia el universo que es el logos mismo, desaparecerán no bien sea suficientemente profunda nuestra comprensión de la realidad.

También los otros grandes sistemas racionalistas del pasado hacen hincapié en el principio de que la razón se reconoce a sí misma en la naturaleza de las cosas y en que la correcta conducta humana surge de tal reconocimiento. Esa conducta no es necesariamente la misma para cada individuo, ya que la situación de cada uno es singular y única. Hay diferencias geográficas e históricas, diferencias de edad, de sexo,

de aptitud, de estado social y cosas por el estilo. Sin embargo, ese entendimiento es general por cuanto su nexo lógico con la actitud moral resulta evidente a todo sujeto imaginable dotado de inteligencia. Así, por ejemplo, para la filosofía de la razón, el reconocimiento de la grave situación de un pueblo esclavizado podría mover a un hombre joven a luchar por su liberación, pero permitiría a su padre permanecer en su casa y cultivar la tierra. A pesar de tales diferencias en sus consecuencias, la naturaleza lógica de ese entendimiento se siente como generalmente accesible a todos los hombres. Aun cuando estos sistemas filosóficos racionalistas no exigían una sumisión tan vasta como la que había pretendido la religión, fueron apreciados como esfuerzos para registrar el significado y los requerimientos de la realidad y para exponer verdades válidas para todos. Sus autores creían que el *lumen naturale*, el entendimiento natural o la luz de la razón, bastaba para penetrar tan hondamente en la creación que de ello surgiese una clave que sirviera para armonizar la vida humana con la naturaleza tanto en el mundo externo como en el ser del hombre en sí. Conservaron a Dios, pero no así la Gracia; abrigaban la creencia de que el hombre podía prescindir de *lumen supernaturale* de cualquier índole para todos los fines del conocimiento teórico y de la decisión práctica. Sus reconstrucciones especulativas del universo, aunque no sus teorías epistemológicas sensualistas —Giordano Bruno y no Telesio, Spinoza y no Locke—, chocaban directamente con la religión tradicional, puesto que los esfuerzos intelectuales de los metafísicos tenían que habérselas mucho más que las teorías de los empiristas con las hipótesis acerca de Dios, la creación y el sentido de la vida.

En los sistemas filosóficos y políticos del racionalismo la ética cristiana fue secularizada. Los objetivos perseguidos a través de las tareas individuales y sociales eran deducidos de la convicción respecto a la existencia de determinadas ideas innatas o de conocimientos inmediatamente evidentes, y se los relacionaba así con el concepto de verdad objetiva, aun cuando esa verdad ya no era considerada algo garantizado por un dogma ajeno a las exigencias del pensamiento. Ni la Iglesia ni los sistemas filosóficos surgentes establecían separación entre la sabiduría, la ética, la religión y la política. Pero la unidad fundamental

de todas las convicciones humanas, arraigada en una ontología cristiana común a todas, se vio paulatinamente destrozada, y las tendencias relativistas que se habían destacado nítidamente en los paladines de la ideología burguesa, tales como Montaigne —pero que luego se habían visto temporariamente eclipsadas por la metafísica racionalista—, lograron triunfar en todas las actividades culturales.

Desde luego, al comenzar a suplantar la religión, la filosofía no tenía el propósito —como se señaló anteriormente— de eliminar la verdad objetiva; intentaba sólo darle una nueva base racional. La polémica respecto a la naturaleza de lo absoluto no fue el motivo principal por el que se acosó y rechazó a los metafísicos. En realidad, se trataba de establecer si la revelación o la razón, la teología o la filosofía constituían el medio de determinar y de expresar la verdad suprema. Así como la Iglesia defendía el poder, el derecho y el deber de la religión de enseñar al pueblo cómo había sido creado el mundo, en qué consistía su finalidad y cómo había que comportarse, la filosofía defendía el poder, el derecho y el deber del espíritu de revelar la naturaleza de las cosas y de deducir de tal entendimiento las maneras del recto actuar. El catolicismo y la filosofía racionalista europea concordaban plenamente respecto a la existencia de una realidad acerca de la cual podía obtenerse semejante entendimiento; es más, la suposición de esa realidad era el terreno común sobre el cual libraban sus conflictos.

Las dos fuerzas espirituales que no estaban de acuerdo con esta premisa especial eran el calvinismo, con su doctrina del *deus absconditus*, y el empirismo con su opinión, primero implícita y luego explícita, de que la metafísica se ocupaba exclusivamente de pseudoproblemas. Pero la Iglesia católica se oponía a la filosofía precisamente porque los nuevos sistemas metafísicos afirmaban la posibilidad de una comprensión que autó*nomamente* había de determinar las decisiones morales y religiosas del hombre.

Por último, la activa controversia entre la religión y la filosofía terminó en un callejón sin salida, porque se consideró a ambas como dominios culturales separados. Los hombres se reconciliaron poco a poco con la idea de que ambas llevan su vida propia entre las paredes

de su celda cultural y se toleran mutuamente. La neutralización de la religión, reducida ahora al status de un bien cultural entre otros, se opuso a su pretensión “totalitaria” de encarnar la verdad objetiva, y al mismo tiempo la debilita. A pesar de que la religión haya continuado siendo superficialmente estimada, su neutralización allanó el camino para que fuese eliminada como medio de objetividad espiritual y para que finalmente dejase de existir la noción de tal objetividad, que de por si se guiaba por el modelo de la idea de lo absoluto de la revelación religiosa.

En realidad, tanto el contenido de la filosofía como el de la religión se vieron profundamente perjudicados por este arreglo aparentemente pacífico de su conflicto original. Los filósofos de la Ilustración atacaron a la religión en nombre de la razón; en última instancia a quien vencieron no fue a la Iglesia, sino a la metafísica y al concepto objetivo de razón mismo: la fuente de poder de sus propios esfuerzos. Por último la razón, en cuanto órgano para la comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas y para el establecimiento de los principios directivos de nuestra vida, terminó por ser considerada anacrónica. Especulación es sinónimo de metafísica, y metafísica lo es de mitología y superstición. Bien podría decirse que la historia de la razón y del iluminismo, desde sus comienzos en Grecia hasta la actualidad, ha conducido a un estado en que se desconfía incluso de la palabra razón, pues se le atribuye la posibilidad de designar al mismo tiempo a algún ente mitológico. La razón se autoliquidó en cuanto medio de comprensión ética, moral y religiosa. El obispo Berkeley —hijo legítimo del nominalismo, protestante entusiasta y esclarecedor positivista en una sola persona— dirigió hace doscientos años un ataque contra tales nociones generales, incluso contra la noción de noción general. Tal campaña ha triunfado en la práctica totalmente, Berkeley, en parcial contradicción con su propia teoría, conservó unas pocas nociones generales, como ser espíritu, alma, y causa. Pero éstas fueron eliminadas a fondo por Hume, el padre del positivismo moderno.

La religión sacó de esa evolución una aparente ventaja. La formalización de la razón la preservó de todo ataque serio por parte de la metafísica o teoría filosófica, y esa seguridad parecería hacer de ella un

instrumento social sumamente práctico. Pero al mismo tiempo su neutralidad significa que va desvaneciéndose su verdadero espíritu, es decir, la convicción de su estar relacionado con ser la depositaria de una verdad a la que antaño se atribuía vigencia sobre la ciencia, el arte y la política y toda la humanidad. La muerte de la razón especulativa, primero servidora de la religión y luego su contrincante, puede resultar funesta para la religión misma.

Todas estas consecuencias se hallaban ya contenidas en germen en la idea burguesa de tolerancia, idea ambivalente. Por un lado, tolerancia significa libertad frente al dominio de la autoridad dogmática; por el otro, fomenta una posición de neutralidad frente a cualquier contenido espiritual y, por consiguiente, fomenta el relativismo. Todo dominio cultural conserva su "soberanía" con relación a la verdad general. El sistema de la división social del trabajo se transfiere automáticamente a la vida del intelecto, y esta subdivisión de la esfera cultural surge del hecho de que la verdad general, objetiva, se ve reemplazada por la razón formalizada, profundamente relativista.

Las implicaciones políticas de la metafísica racionalista se destacaron en el siglo XV cuando, a raíz de las revoluciones norteamericana y francesa, el concepto de nación se tomó principio directivo. En la historia moderna esta noción tendió a desplazar a la religión en cuanto motivo supremo, supraindividual, de la vida humana. La nación extrae su autoridad más de la razón que de la revelación, extendiéndose aquí razón como conglomerado de intelecciones fundamentales, ya sean innatas o desarrolladas mediante la especulación, y no como capacidad que sólo tiene que habérselas con los medios destinados a producir el efecto de tales intelecciones.

El interés egoísta en el que hacían hincapié determinadas doctrinas de derecho natural y filosofías hedonistas constituía sólo una de tales intelecciones y se lo consideró como algo arraigado en la estructura objetiva del universo que así formaba parte de todo el sistema de categorías. En la edad industrial la idea del interés egoísta fue ganando paulatinamente supremacía absoluta y terminó por sofocar a los otros motivos, antaño considerados fundamentales para el funcionamiento

de la sociedad; esta actitud prevaleció en las principales escuelas del pensamiento y, durante el período liberal, también en la conciencia pública. Pero el mismo proceso reveló las contradicciones entre la teoría del interés egoísta y la idea de nación. La filosofía enfrentó entonces la alternativa de aceptar las consecuencias anarquistas de esta teoría o caer víctima de un nacionalismo irracional y mucho más contagiado de romanticismo que las teorías de las ideas innatas que predominaban durante el período mercantilista.

El imperialismo intelectual del principio abstracto del interés egoísta —núcleo central de la ideología oficial del liberalismo— puso de manifiesto la creciente discrepancia entre esta ideología y las condiciones sociales reinantes en las naciones industrializadas. Una vez que se afirma esta escisión de la conciencia pública no queda ningún principio racional eficaz para sostener la cohesión social. La idea de la comunidad popular [*] nacional, erigida al principio como ídolo, sólo puede luego ser sostenida mediante el terror. Esto explica la tendencia del liberalismo a transformarse en fascismo, y la de los representantes espirituales y políticos del liberalismo a hacer las paces con sus adversarios. Esta tendencia, que tan frecuentemente ha surgido en la historia europea más reciente, puede deberse, aparte de sus causas económicas, a la contradicción interna entre el principio subjetivista del interés egoísta y la idea de la razón que presuntamente lo expresa. Originariamente la constitución política se concebía como expresión de principios concretos fundados en la razón objetiva; las ideas de justicia, igualdad, felicidad, democracia, propiedad, todas ellas debían estar en concordancia con la razón, debían emanar de la razón.

Más tarde el contenido de la razón se ve voluntariamente reducido al contorno de sólo una parte de ese contenido, al marco de uno solo de sus principios; lo particular viene a ocupar el sitio de lo general. Semejante *tour de force* en el ámbito intelectual va preparando el terreno para el dominio de la violencia en el ámbito de lo político. Al abandonar su autonomía, la razón se ha convertido en instrumento. En el as-

---

[*] *Volksgemeinschaft:* expresión de los teóricos racistas, popularizada durante el nazismo. (N de los T)

pecto formalista de la razón subjetiva, tal como lo destaca el positivismo, se ve acentuada su falta de relación con un contenido objetivo; en su aspecto instrumental, tal como lo destaca el pragmatismo, se ve acentuada su capitulación ante contenidos heterónomos. La razón aparece totalmente sujeta al proceso social. Su valor operativo, el papel que desempeña en el dominio sobre los hombres y la naturaleza, ha sido convertido en criterio exclusivo. Las nociones se redujeron a síntesis de síntomas comunes a varios ejemplares. Al caracterizar una similitud, las nociones liberan del esfuerzo de enumerar las cualidades y sirven así a una mejor organización del material del conocimiento. Vemos en ellas meras abreviaturas de los objetos particulares a los que se refieren. Todo uso que va más allá de la sintetización técnica de datos fácticos, que sirve de ayuda, se ve extirpado como una huella última de la superstición. Las nociones se han convertido en medios racionalizados, que no ofrecen resistencia, que ahorran trabajo. Es como si el pensar mismo se hubiese reducido al nivel de los procesos industriales sometiéndose a un plan exacto; dicho brevemente, como si se hubiese convertido en un componente fijo de la producción. Toynee[6] ha señalado algunas de las consecuencias de este proceso con miras a la historiografía. Habla de la "tendencia del alfarero a convertirse en esclavo de su arcilla... En el mundo de la acción sabemos que resulta funesto tratar a animales o a seres humanos como si fuesen troncos o piedras. ¿Por qué habríamos de considerar como menos erróneo semejante tratamiento en el mundo de las ideas?"

Cuanto más automáticas y cuanto más instrumentalizadas se vuelven las ideas, tanto menos descubre uno en ellas la subsistencia de pensamientos con sentido propio. Se las tiene por cosas, por máquinas. El lenguaje, en el gigantesco aparato de producción de la sociedad moderna, se redujo a un instrumento entre otros. Toda frase que no constituye el equivalente de una operación dentro de ese aparato, se presenta ante el profano tan desprovista de significado como efectivamente debe serlo de acuerdo con los semánticos contemporáneos, según los cuales es la frase puramente simbólica y operacional, vale de-

[6] A Study of History, vol. 1, 2da Ed., Londres 1935, pág 7.

cir enteramente desprovista de sentido, la que denota un sentido. La significación aparece desplazada por la función o el efecto que tienen en el mundo las cosas y los sucesos. Las palabras, en la medida en que no se utilizan de un modo evidente con el fin de valorar probabilidades técnicamente relevantes o al servicio de otros fines prácticos, entre los que debe incluirse hasta el recreo, corren el peligro de hacerse sospechosas de ser pura cháchara, pues la verdad no es un fin en sí misma.

En la edad del relativismo, cuando hasta los niños conciben las ideas como anuncios publicitarios o como racionalizaciones, el miedo precisamente de que la lengua pudiera dar todavía albergue subrepticio a restos mitológicos ha otorgado a las palabras un nuevo carácter mitológico. Es cierto que las ideas han sido radicalmente funcionalizadas y que se considera al lenguaje como mero instrumento, ya para el almacenamiento y la comunicación de elementos intelectuales de la producción, ya para la conducción de las masas. Al mismo tiempo el lenguaje, por así decirlo, toma su venganza al recaer en su etapa mágica. Como en los días de la magia, cada palabra es considerada una peligrosa potencia capaz de destruir la sociedad, hecho por el cual debe responsabilizarse a quien la pronuncia. Por consiguiente, bajo el control social se ve muy menguada la aspiración a la verdad. Se declara nula la diferencia entre pensamiento y acción. Por lo tanto, se ve un acto en cada pensamiento; toda reflexión es una tesis y toda tesis una consigna. Cada cual debe responder de lo que dice o no dice. Cada cosa y cada uno de los hombres se presenta clasificado y provisto de un rótulo. La cualidad de ser humano, que excluye la identificación del individuo con una clase, es “metafísica” y no tiene lugar en la teoría epistemológica empirista. La gaveta en que un hombre es introducido circunscribe su destino. No bien un pensamiento o una palabra se hace instrumento, puede uno renunciar a “pensar” realmente algo al respecto, esto es, a ejecutar de conformidad los actos lógicos contenidos en su formulación verbal. Tal como a menudo y con justicia se ha sostenido, la ventaja de la matemática —el modelo de todo pensamiento neopositivista— consiste precisamente en esta “economía de pensamiento”. Se realizan complejas operaciones lógicas sin que

realmente se efectúen todos los actos mentales en que se basan los símbolos matemáticos y lógicos. Semejante mecanización es un efecto esencial para la expansión de la industria; pero cuando se vuelve rasgo característico del intelecto, cuando la misma razón se instrumentaliza, adopta una especie de materialidad y ceguera, se torna fetiche, entidad mágica, más aceptada que experimentada espiritualmente. ¿Cuáles son las consecuencias de la formalización de la razón? Nociones como las de justicia, igualdad, felicidad, tolerancia que, según dijimos, en siglos anteriores son consideradas inherentes a la razón o de pendientes de ella, han perdido sus raíces espirituales. Son todavía metas y fines, pero no hay ninguna instancia racional autorizada a otorgarles un valor y a vincularlas con una realidad objetiva. Aprobadas por venerables documentos históricos, pueden disfrutar todavía de cierto prestigio y algunas de ellas están contenidas en la leyes fundamentales de los países más grandes. Carecen, no obstante, de una confirmación por parte de la razón en su sentido moderno. ¿Quién podrá decir que alguno de estos ideales guarda un vínculo más estrecho con la verdad que contrario? Según la filosofía del intelectual moderno promedio, existe una sola autoridad, es decir, la ciencia, concebida como clasificación de hechos y cálculo de probabilidades. La afirmación de que la justicia y la libertad son de por sí mejores que la injusticia y la opresión, no es científicamente verificable y, por lo tanto, resulta inútil. En sí misma, suena tan desprovista de sentido como la afirmación de que el rojo es más bello que el azul o el huevo mejor que la leche.

Cuanto más pierde su fuerza el concepto de razón, tanto más fácilmente queda a merced de manejos ideo lógicos y de la difusión de las mentiras más descaradas. El iluminismo disuelve la idea de razón objetiva, disipa el dogmatismo y la superstición; pero a menudo la reacción y el oscurantismo sacan ventajas máximas de esta evolución. Intereses creados, opuestos a los valores humanitarios tradicionales, suelen respaldarse, en nombre del "sano sentido común", en la razón impotente, neutralizada. Puede seguirse esta desubstancialización de los conceptos fundamentales a lo largo de la historia política. En la *Constitutional Convention* americana de 1787, John Dickinson, de Pensilvania, opuso a la razón la experiencia, cuando dijo: "La experiencia

debe ser nuestro único indicador de caminos. La razón puede hacer que nos extraviemos."[7] Su intención era formular una advertencia ante un idealismo excesivamente radical. Luego las nociones quedaron a tal punto desprovistas de toda substancia que podía usárselas al mismo tiempo para abogar por la opresión. Charles O'Conor, famoso jurisconsulto del período anterior a la Guerra Civil, proclamado en una oportunidad por un sector del Partido Demócrata como candidato a la presidencia, pronunció (luego de esbozar las bendiciones de la esclavitud forzosa) la siguiente argumentación: "Insisto en que la esclavitud de los negros no es injusta; es justa, sabia y benéfica... Insisto en que la esclavitud de los negros… está prescrita por la naturaleza… Al inclinarnos ante el evidente decreto de la naturaleza y el mandamiento de una sana filosofía, hemos de declarar que esa institución es justa, benéfica, legal y adecuada."[8] Aun cuando O'Conor emplea todavía las palabras naturaleza, filosofía y justicia, éstas se hallan enteramente formalizadas y no pueden mantenerse frente a lo que él considera como experiencia y como hechos. La razón subjetiva se somete a todo. Se entrega tanto a los fines de los adversarios de los valores humanitarios tradicionales como a sus defensores. Es proveedora, como en el caso de O'Conor, tanto de la ideología de la reacción y el provecho como de la ideología del progreso y la revolución.

Otro portavoz de la esclavitud, Fitzhugh, autor de *Sociology for the South*, parecería acordarse de que la filosofía había nacido otrora destinada a ideas y principios concretos, y los ataca por lo tanto en nombre del buen sentido común. Expresa así, si bien de un modo deformado, el antagonismo entre los conceptos subjetivo y objetivo de la razón.

"Las personas con buen criterio aducen por lo común motivos falsos en apoyo de sus opiniones porque no son pensadores abstractos,.. En la argumentación la filosofía los derrota con toda facilidad; sin embar-

---

7 Cf. Morrison and Commager, *The Growth of the American Republic*, New York 1942, vol I, pág. 281.

8 A Speech at the Union Meeting — at the Academy of Music, New York City, el 19 de diciembre de 1859, bajo el título "Negro Slavery Not Unjust" reproducido en el "New York Herald Tribune".

go, tienen razón el instinto y el buen sentido común, y no tiene razón la filosofía. La filosofía carece de razón siempre, el instinto y el sentido común tienen siempre razón, puesto que la filosofía es negligente y deduce sus conclusiones partiendo de premisas estrechas e insuficientes".[9]

Por miedo a los principios idealistas, por miedo al pensar como tal, a los intelectuales y a los utopistas, el autor enarbola con orgullo su buen sentido común, que no ve injusticia alguna en la esclavitud.

Los ideales y conceptos fundamentales de la metafísica racionalista arraigaban en la noción de lo humano en general, de la humanidad: su formalización implica la pérdida de su contenido humano. El punto hasta el cual esta deshumanización del pensar perjudica los fundamentos más hondos de nuestra civilización puede ponerse de manifiesto mediante un análisis del principio de mayoría, inseparable del principio de democracia. A los ojos del hombre medio el principio de mayoría constituye a menudo no sólo un sustituto de la razón objetiva sino hasta un progreso frente a ésta: puesto que los hombres, al fin y al cabo, son los que mejor pueden juzgar sus propios intereses, las resoluciones de una mayoría —así se piensa— son con toda seguridad tan valiosas para una comunidad como las instituciones de una así llamada razón superior. Pero la antítesis entre la institución y el principio democrático, cuando se la formula en conceptos tan crudos, es sólo imaginaria. Pues ¿qué significa en verdad que "un hombre conoce mejor sus propios intereses"?; ¿cómo obtiene ese saber, qué demuestra que su saber es correcto? La afirmación de que "un hombre es quien conoce mejor… "contiene implícitamente la referencia a una instancia que no es totalmente arbitraria y forma parte de una especie de razón que existe no sólo como medio sino también como fin. Si esta instancia resultara ser, una vez más, meramente la mayoría, todo el argumento constituiría una tautología.

La gran tradición filosófica que contribuyó al establecimiento de la democracia moderna no incurrió en esa tautología; tal tradición fun-

---

9 George Fitihugh, *Sociology for the South or the Failure of Free Society* , *Richmoud*, Va. 1854, p 118 y sig.

damentó los principios de gobierno sobre supuestos más o menos especulativos, así, por ejemplo, el supuesto de que la misma substancia intelectual o la misma conciencia moral se halla presente en todo ser humano. Dicho con otras palabras, la estimación de la mayoría se basaba en una convicción que no dependía a su vez de resoluciones de la mayoría. Locke, todavía afirmaba que la razón natural coincidía con la revelación, en cuanto se refiere a los derechos humanos.[10] Su teoría del gobierno se relaciona tanto con los enunciados de la razón como con los de la revelación. Éstos deben enseñar que los hombres son todos "libres, iguales e independientes por naturaleza".[11]

La teoría del conocimiento de Locke es un ejemplo de esa engañosa lucidez de estilo que concilia los contrarios borrando sencillamente los matices. Locke no se tomó el trabajo de discriminar con demasiado rigor entre la experiencia sensual y la racional, entre la atomista y la estructurada; tampoco indicó si el estado natural del que derivaba el derecho natural, se deducía de procesos lógicos o bien se percibía intuitivamente. Pero parece suficientemente claro que la libertad "por naturaleza" no es idéntica a la libertad real. Su doctrina política se funda más en la intelección racional y en deducciones que en la investigación empírica.

Lo mismo puede afirmarse del discípulo de Locke, Rousseau. Cuando éste declaró que renunciar a la libertad era algo que se oponía a la naturaleza del hombre, puesto que con ello se privaba "a sus actos de toda moralidad, a su voluntad de toda libertad",[12] sabía perfectamente que el renunciar a la libertad no se contradecía con la naturaleza empírica del hombre; él mismo criticaba duramente a individuos, grupos o pueblos por haber renunciado a su libertad. Se refería más a la substancia espiritual del hombre que a un comportamiento psicológico. Su teoría del contrato social se deriva de una teoría filosófica del hombre según la cual el principio de mayoría corresponde más a la naturaleza humana que el principio de poder, tal como describe esa naturaleza el

---

[10] Locke, *On Civil Government*. Second Treatise, Cap. V, Everyman's Library, pág. 129.

[11] Ibid., Cap. VIII, pág. 164.

[12] *Contrat social*, vol. 1, pág. 4. En la traducción de Kurt Weigand, en: Jean Jacques Rousseau, *Staat und Gesellschaft*, Munich 1959, pág. 14.

pensamiento especulativo. En la historia de la filosofía social, incluso el término "buen sentido común" se ve inseparablemente unido a la idea de la verdad evidente en sí misma. Fue Thomas Reid quien, doce años antes del famoso volante de Paine y de la Declaración de la Independencia, identificó los principios del buen sentido común con las verdades autoevidentes, reconciliando así el empirismo con la metafísica racionalista.

Desposeído de su fundamento racional, el principio democrático se hace exclusivamente dependiente de los así llamados intereses del pueblo, y éstos son funciones de potencias económicas ciegas o demasiado conscientes. No ofrecen garantía alguna contra la tiranía.[13] En el período del sistema del mercado libre, por ejemplo, las instituciones basadas en la idea de los Derechos Humanos eran aceptadas por muchos como instrumento adecuado para controlar al gobierno y preservar la paz. Pero cuando la situación se modifica, cuando poderosos grupos económicos encuentran que es útil establecer una dictadura y destituyen al gobierno de la mayoría, ningún reparo fundado en la razón puede oponerse a su acción. Si tienen una verdadera posibilidad de triunfo serían sin duda necios en caso de no aprovecharla. La única consideración que podría disuadirnos sería la de la posibilidad de riesgo para sus propios intereses, y no el temor a lesionar una verdad o la razón. Una vez derrumbada la base de la democracia, la afirmación de que la dictadura es mala sólo tiene validez para quienes no la usufructúan, y no existe obstáculo teórico alguno capaz de convertir esta afirmación en su contrario.

Los hombres que crearon la Constitución de los Estados Unidos consideraban "la *lex maioris partis* como la ley fundamental de toda

[13] El temor del editor de Tocqueville de hablar acerca de los aspectos negativos del principio de mayoría era superfluo (cf. *Democracy in American*, New York 1898, vol. 1, pág. 334 y sigs., nota al pie). El editor declara que sólo se trata de "un modo de decir, cuando se afirma que la mayoría del pueblo hace las leyes", y nos recuerda entre otras cosas que esto se cumple en la práctica por medio de delegados. Podría haber agregado que, si Tocqueville hablaba de la tiranía de la mayoría, Jefferson, en una carta citada por Tocqueville, habla de la "tiranía de las asambleas legislativas". En: *The Writings of Thomas Jefferson*, Definitive Edition, Washington, D. C 1905, vol. VII, pág. 312. Jefferson desconfiaba tanto de cualquier poder gubernamental en una democracia, "ya fue se legislativo o ejecutivo", que se oponía al mantenimiento de un ejército permanente. Cf. *ibid*., pág. 323.

sociedad”,[14] pero estaban muy lejos de reemplazar mediante decisiones de la mayoría las de la razón. Al dejar anclado dentro de la estructura del gobierno un sistema de controles inteligentemente dispuestos, opinaban, tal como lo expresa Noah Webster, que “los poderes conferidos al Congreso son amplios, pero se supone que no son demasiado amplios”.[15] Webster habló del principio de mayoría como de “una doctrina tan generalmente reconocida como toda verdad intuitiva”[16] y vio en esta doctrina una idea entre otras ideas naturales de similar dignidad. Para esos hombres no existía ningún principio que no debiese su autoridad a alguna fuente metafísica o religiosa. Dickinson consideraba que el gobierno y su mandato “se fundaban en la naturaleza del hombre, vale decir en la voluntad de su creador... y son por lo tanto sagrados. Constituye, pues, un delito contra el cielo lesionar este mandato”.[17]

No cabe duda que no se consideraba que el principio de mayoría implicase alguna garantía de justicia. “La mayoría —dice John Adams—[18] ha triunfado por toda la eternidad y sin excepción alguna sobre los derechos de la minoría.” Tales derechos y todos los demás principios fundamentales se tenían por verdades intuitivas, Se los heredaba directa o indirectamente de una tradición filosófica que en aquella época aún permanecía viva. Es posible seguir sus huellas, a través de la historia del pensamiento occidental, hasta sus raíces religiosas y mitológicas, y en virtud de esos orígenes habían conservado la “venerabilidad” que menciona Dickinson.

La razón subjetiva no encuentra aplicación alguna para semejante herencia. Tal razón manifiesta que la verdad es la costumbre y la despoja con ello de su autoridad espiritual. Hoy la idea de mayoría, despojada de sus fundamentos racionales, ha cobrado un sentido entera-

---

14 *Ibid.*, pag. 324.

15 “An Examination into the Leading Principles of the Federal Constitution…” en: *Pamphlets on the Constitution of the United States*. Edit. por Paul L Ford, Brooklyn, New York 1888, pag. 45.

16 *Ibid.*, pág 30.

17 *Ibid.*, “Letters of Fabius”, pág. 181.

18 Citado por Charles Beard, en *Economic Origins of Jeffersoman Democracy*, New York 1915, pág. 305

mente irracional. Toda idea filosófica, ética o política —cortado el lazo que la unía a sus orígenes históricos— muestra una tendencia a convertirse en núcleo de una nueva mitología, y esta es una de las causas por las cuales en determinadas etapas el avance progresivo de la Ilustración tiende a dar un salto hacia atrás, cayendo en la superstición y la locura. El principio de mayoría, al adoptar la forma de juicios generales sobre todo y todas las cosas, tal como entran en funcionamiento mediante toda clase de votaciones y de técnicas modernas de comunicación, se ha convertido en un poder soberano ante el cual el pensamiento debe inclinarse. Es un nuevo dios, no en el sentido en que lo concibieron los heraldos de las grandes revoluciones, es decir como una fuerza de resistencia contra la injusticia existente, sino como una fuerza que se resiste a todo lo que no manifiesta su conformidad. El juicio de los hombres, cuanto más manejado se ve por toda clase de intereses, tanto más acude a la mayoría como árbitro en la vida cultural. La mayoría tiene la misión de justificar los sustitutos de la cultura en todas sus ramas hasta descender a los productos de engaño masivo del arte popular y la literatura popular. Cuanto mayor es la medida en que la propaganda científica hace de la opinión pública un mero instrumento de poderes tenebrosos, tanto más se presenta la opinión pública como un sustituto de la razón. Este aparente triunfo del progreso democrático va devorando la substancia espiritual que dio sustento a la democracia.

Esta disociación de las aspiraciones y potencialidades humanas respecto a la idea de verdad objetiva afecta no sólo a las nociones conductoras de la ética y la política, tales como las de libertad, igualdad y justicia, sino también a todos los fines y objetivos específicos en todos los terrenos de la vida. Conforme a las pautas corrientes, los buenos artistas no le son más útiles a la verdad que los buenos carceleros o banqueros o criadas. Si intentáramos aducir que la profesión de un artista es más noble, se nos diría que tal disputa carece de sentido: mientras que la eficiencia de una criada puede compararse con la de otra sobre la base de su eventual limpieza, honradez, habilidad, etc., no existe ninguna posibilidad de establecer la comparación entre una criada y un artista. Sin embargo, un análisis escrupuloso demostraría

que en la sociedad moderna existe una pauta implícita para el arte tanto como para la labor no aprendida, y que esta pauta es el tiempo; pues la bondad, en el sentido del resultado de un trabajo específico, es una función del tiempo.

Del mismo modo, puede carecer de sentido afirmar que determinada manera de vivir, determinada religión o filosofía es mejor o superior o más verdadera que otras. Puesto que los fines ya no se determinan a la luz de la razón, resulta también imposible afirmar que un sistema económico o político, por cruel y despótico que resulte, es menos racional que otro. De acuerdo con la razón formalizada, el despotismo, la crueldad, la opresión, no son malos en sí mismos; ninguna instancia sensata aprobaría un veredicto contra la dictadura si éste pudiese servir para que se aprovecharan de él los propulsores de la dictadura. Modos de decir tales como "la dignidad del hombre" implican un avance dialéctico con el cual se conserva y se trasciende la idea del derecho divino o se convierten en consignas trilladas cuya vacuidad se revelará no bien se intente escrutar su significado específico. La vida de tales consignas depende, por así decirlo, de recuerdos inconscientes. Aun si un grupo de hombres esclarecidos se dispusiera a luchar contra el mayor mal imaginable, la razón subjetiva tornaría casi imposible señalar la naturaleza del mal y la naturaleza de la humanidad que exigen perentoriamente la lucha. Muchos preguntarían inmediatamente cuáles son los verdaderos motivos. Habría que aseverar que los motivos son realistas, esto es, que responden a los intereses personales, aun cuando éstos sean más difíciles de captar por la masa del pueblo que el tácito llamado de la situación misma.

El hecho de que el hombre medio aún parezca estar atado a los viejos ideales podría ser aportado como dato que contradice este análisis. Si se formulase la objeción en términos generales, se podría alegar que existe un poder que compensa los efectos destructivos de la razón formalizada: la conformidad respecto a valores y comportamientos generalmente aceptados. Al fin y al cabo, hay muchísimas ideas que deben respetarse y enaltecerse, como nos han enseñado desde nuestra más temprana infancia. Puesto que tales ideas y todas las concepciones teóricas que con ellas se vinculan, no sólo se justifican por la ra-

zón sino también por una aprobación casi universal, parecería que no puede afectarlas la transformación de la razón en mero instrumento. Esas ideas sacan su fuerza de nuestra veneración por la comunidad en la que vivimos, de hombres que han dado su vida por ellas, del respeto que debemos a los fundadores de las pocas naciones esclarecidas de nuestro tiempo. Pero de hecho este reparo expresa la debilidad de la justificación, de un contenido presuntamente objetivo, mediante el prestigio pasado y presente de tales ideas. Cuando en la historia científica y política moderna se invoca ahora una tradición —de las que tan a menudo han sido denunciadas— como medida de alguna verdad ética o religiosa, esa verdad ya se ve lacerada y condenada a sufrir una disminución de verosimilitud, no menos agudamente que el principio que ella debería justificar. Durante los siglos en que a la tradición le cabía toda vía el papel de recurso probatorio, la fe en ella misma derivaba de la fe en la verdad objetiva. En cambio hoy remitirse a la tradición parece haber conservado una sola de las funciones que esa apelación amplía en los viejos tiempos: indica que el consenso posee —tras el principio que trata de confirmar una vez más poder económico y político. Quien comete una transgresión contra él queda de antemano advertido.

Durante el siglo XVII la convicción de que al hombre le correspondían determinados derechos no constituía una repetición de dogmas heredados de los antepasados. Por el contrario, esa convicción reflejaba la situación de los hombres que proclamaron tales derechos; era expresión de una crítica de condiciones que reclamaban perentoriamente un cambio, y esta exigencia era comprendida por el pensamiento filosófico y por las acciones históricas, y se convertía en éstas. Los promotores del pensamiento moderno no deducían lo que es bueno de la ley —hasta infringían la ley—, sino que intentaban reconciliar la ley con el bien. Su papel en la historia no consistió en adaptar sus palabras y sus actos al texto de antiguos documentos o de doctrinas generalmente aceptadas, sino que crearon ellos mismos los documentos y consiguieron que sus teorías fuesen aceptadas. Quienes aprecian hoy esas enseñanzas y están desprovistos de una filosofía adecuada pueden considerarlas expresión de deseos puramente subjetivos o un modelo

establecido que debe su autoridad a una cantidad de hombres que creen en él y en la perduración inconmovible de su existencia. Precisamente el hecho de que sea hoy necesario invocar la tradición, prueba que esta ha perdido su poder sobre los hombres. No es extraño entonces que naciones enteras —ciertamente Alemania no es en este sentido un caso aislado— despierten un buen día para descubrir que los ideales que en mayor estima habían tenido no eran más que pompas de jabón.

Es cierto que hasta hoy la sociedad civilizada se ha nutrido de los restos de esas ideas, aun cuando el progreso de la razón subjetiva destruía la base teórica de las ideas mitológicas, religiosas y racionalistas. Y éstas tienden a convertirse más que nunca en mero saldo y pierden así paulatinamente su poder de convicción. Cuando estaban vivas las grandes concepciones religiosas y filosóficas, los hombres pensantes alababan la humanidad y el amor fraterno, la justicia y el sentimiento humanitario, no porque fuese realista mantener tales principios, y en cambio riesgoso y desacertado desviarse de ellos, o porque tales máximas coincidieran mejor con su gusto, presuntamente libre. Se atenían a tales ideas porque percibían en ellas elementos de la verdad, porque las hacían armonizar con la idea del *logos*, bajo la forma de Dios, de espíritu trascendente o de la naturaleza como principio eterno. No sólo se entendía así a las metas supremas, atribuyéndoles un sentido objetivo, una significación inmanente, sino que hasta las ocupaciones e inclinaciones más modestas dependían de una creencia en la deseabilidad general y en el valor inherente de sus objetos o temas.

Los orígenes mitológicos, objetivos, que la razón subjetiva va destruyendo, no sólo se refieren a los grandes conceptos generales, sino que evidentemente forman también la base de comportamientos y actos personales y enteramente psicológicos. Todos ellos —hasta llegar a los sentimientos más oscuros— se desvanecen al verse despojados de ese contenido objetivo, de ese vínculo con la verdad supuestamente objetiva. Así como los juegos de los niños y las quimeras de los adultos tienen su origen en la mitología, toda alegría vejase otrora ligada a la creencia en una verdad suprema.

Thorstein Veblen develó los deformados motivos medievales de la arquitectura del siglo XIX.[19] En la búsqueda de pompa y ornamentación vio un remanente de actitudes feudales. El análisis del así llamado *honorifie waste* conduce, empero, al descubrimiento no sólo de ciertos aspectos de opresión bárbara preservados en la vida social moderna y en la psicología individual, sino también de aspectos de la continuada acción de comportamientos de veneración, temor y superstición olvidados hace tiempo. Se manifiestan en preferencias y antipatías "naturalísimas" y la civilización los presupone como obvios. Debido a la evidente carencia de una motivación racional, se los racionaliza de acuerdo con la razón subjetiva. El hecho de que en cualquier cultura moderna haya una diferencia de jerarquía entre "alto" y "bajo", de que lo limpio resulte atractivo y lo sucio repulsivo, de que se experimenten determinados olores como buenos y otros como repelentes, de que se tenga en gran estima a ciertos manjares y se deteste a otros, debe atribuirse más a antiguos tabúes, mitos y devociones y al destino de éstos en el transcurso de la historia, que a los motivos higiénicos o a otras causas pragmáticas que puedan tratar de exponer algunos individuos ilustrados o religiones liberales.

Estas antiguas formas de vivir que arden lentamente debajo de la superficie de la civilización moderna proporcionan aun en muchos casos el calor inherente a todo encantamiento, a toda manifestación de amor hacia alguna cosa por la cosa misma y no corno medio para obtener otra. El placer de cultivar un jardín se remonta a épocas antiguas en que los jardines pertenecían a los dioses y se cultivaban para ellos. La sensibilidad ante la belleza, tanto en la naturaleza como en el arte, se anuda mediante mil tenues hilos a esas representaciones supersticiosas.[20] Cuando el hombre moderno corta esos hilos, ya sea burlándose

---

[19] Cf. Th. W. Adorno: "Veblens Angriff auf die Kultur" en; *Prismen,* Frankfuit del Main 1955, pags. 82-111.

[20] Aun la tendencia a la pulcritud, gusto moderno por excelencia, parece estar arraigado en creencias mágicas. Sir James Frazer *(The Golden Bough,* vol. I, parte I, pág. 175) cita un informe sobre los nativos de Nueva Bretaña, que concluye diciendo que "la limpieza usual en las casas, que consiste en el cuidadoso barrido diario del piso, no se basa de ningún modo en un deseo de limpieza y orden, sino exclusivamente en el afán de eliminar todo lo que pudiese seivir para un hechizo a alguien que le deseara a uno el mal"

de ellos, ya sea ostentándolos, podrá conservar todavía por un rato el placer, pero su vida interior se habrá extinguido.

La alegría que sentirnos en presencia de una flor o por la atmósfera de un cuarto, no podemos atribuirla a un instinto estético autónomo. La receptividad estética del hombre se ve ligada en su prehistoria con diversas formas de idolatría; la creencia en la bondad o santidad de una cosa precede a la alegría por su belleza. Esto no vale menos respecto a nociones tales como las de libertad y humanidad. Lo que dijimos acerca de la noción de la dignidad humana es sin duda aplicable a las nociones de justicia e igualdad. Semejantes ideas deben conservar el elemento negativo, en cuanto negación de la antigua etapa de injusticia o desigualdad, y preservar al mismo tiempo la significación originaria, absoluta, arraigada en sus tenebrosos orígenes. De otro modo, no sólo se tornan indiferentes, sino también falaces.

Todas estas ideas veneradas, todas las fuerzas que, agregadas al poder físico y al interés material, mantienen la cohesión de la sociedad, existen todavía, pero han sido socavadas por la formalización de la razón. Como hemos visto, este proceso aparece unido a la convicción de que nuestras metas, sean cuales fueren, dependen de predilecciones y aversiones que de por sí carecen de sentido. Supongamos que esta convicción penetre realmente en los detalles de la vida cotidiana; lo cierto es que ya ha penetrado más hondo de lo que pueda tener conciencia la mayor parte de nosotros. Cada vez hacemos menos una cosa por amor a ella misma. Una caminata destinada a conducir a un hombre desde la ciudad hasta las orillas de un río o a la cima de una montaña, si la juzgamos conforme a pautas de utilidad, sería contraria a la razón e idiota; la gente se dedica a distracciones necias o destructivas. En opinión de la razón formalizada, una actividad es racional únicamente cuando sirve a otra finalidad, por ejemplo a la salud o al relajamiento que ayudan a refrescar nuevamente la energía de trabajo. Dicho con otras palabras, la actividad no es más que una herramienta, pues sólo cobra sentido mediante su vinculación con otros fines.

No es posible afirmar que el placer que un hombre experimenta al contemplar, por ejemplo, un paisaje, duraría mucho tiempo si a priori

estuviese persuadido de que las formas y los colores que ve no son más que formas y colores; que todas las estructuras en que formas y colores desempeñan algún papel son puramente subjetivas y no guardan relación alguna con un orden o una totalidad cualquiera plena de sentido; que, sencilla y necesariamente, no expresan nada. Si tales placeres se han hecho costumbre, podrá uno seguir sintiéndolos por el resto de su vida o bien jamás podrá cobrar conciencia plena de la falta de significación de las cosas que le son muy queridas. Las inclinaciones de nuestro gusto van formándose en la temprana infancia; lo que aprendemos luego influye menos en nosotros. Acaso los hijos imiten al padre que tenía propensión a dar largos paseos, pero una vez suficientemente avanzada la formalización de la razón, pensarán haber cumplido con el deber para con su cuerpo al seguir un curso de gimnasia obedeciendo los comandos de una voz radiofónica. Un paseo a través del paisaje ya no será necesario; y así la noción misma de paisaje como puede experimentarla el caminante, se vuelve absurda y arbitraria. El paisaje se pierde totalmente en una experiencia de *touring*.

Los simbolistas franceses disponían de una noción particular para expresar su amor a las cosas que habían perdido su significación objetiva: la palabra *spleen*. La arbitrariedad consciente, desafiante, en la elección de los objetos, su "absurdo", su "perversidad", descubre con gesto silencioso, por así decirlo, la irracionalidad de la lógica utilitarista a la que golpea en pleno rostro a fin de demostrar su inadecuación a la experiencia humana. Y, al traer ese gesto a la conciencia, gracias a ese choque, el hecho de que aquella lógica olvida al sujeto expresa al mismo tiempo el dolor del sujeto por su incapacidad de lograr un orden objetivo.

La sociedad del siglo XX ya no se inquieta a causa de semejantes incongruencias. Para ella existe una sola manera de alcanzar un sentido: servir a un fin. Las predilecciones y las aversiones que en la cultura de las masas han perdido su significado son puestas en el rubro de esparcimientos, recreo para horas libres, contactos sociales etc., o abandonadas al destino de una paulatina extinción. El *spleen*, la protesta del no conformismo, del individuo, también quedó reglamentado: la obsesión del *dandy* transformándose en el *hobby* de Babbitt, El

sentido del *hobby*: de que a uno le “va bien”, de que uno “se divierte”, no deja surgir ningún pesar frente al desvanecimiento de la razón objetiva y a la desaparición de todo “sentido” interior de la realidad. La persona que se dedica a un *hobby* ya ni siquiera pretende hacer creer que éste conserva alguna relación con la verdad suprema. Cuando en el cuestionario de una en- cuesta se pide a alguien que indique su hobby, anota: golf, libros, fotografías o cosas por el estilo, sin pensarlo dos veces, tal como si anotara su peso. En carácter de predilecciones racionalizadas reconocidas, que se consideran necesarias para mantener a la gente de buen humor, los *hobbies* se han convertido en una institución. Aun el buen humor estereotipado, que no es otra cosa que una condición psicológica previa para la capacidad productora, puede desvanecerse junto con todas las otras emociones si perdemos el último vestigio del recuerdo de que otrora el buen humor estaba ligado a la idea de divinidad. La gente del “*keep smiling*” comienza a presentar un aspecto triste y acaso hasta desesperado.

Lo que queda dicho respecto a las alegrías menores vale asimismo en cuanto a las aspiraciones más elevadas de alcanzar lo bueno y lo bello. Una rápida percepción de hechos reemplaza a la penetración espiritual de los fenómenos de la experiencia. El niño que reconoce en Papá Noel a un empleado de la tienda y percibe la relación entre la Navidad y el monto de las ventas, puede considerar como cosa sobreentendida la existencia, en general, de un efecto recíproco entre religión y negocio. Ya en su tiempo Emerson observó con gran amargura ese efecto recíproco: “Las instituciones religiosas... ya han alcanzado un valor de mercado en cuanto protectoras de la propiedad; si los sacerdotes y los feligreses no estuviesen en condiciones de sostenerlas, las Cámaras de Comercio y los presidentes de bancos, hasta los propietarios de tabernas y los latifundistas organizarían con diligencia una colecta para subvencionarlas”.[21] Hoy día se aceptan como obvias tales relaciones recíprocas, al igual que la diversidad entre verdad y religión. El niño aprende temprano a no ser un aguafiestas; puede que siga desempeñando su papel de niño ingenuo, pero desde luego, al

[21] *The Complete Works* of *Ralph Waldo Emerson,* Centenary Edition, Boston y New York 1903, vol I, pág. 321.

mismo tiempo, pondrá en evidencia su comprensión más perspicaz al hallarse a solas con otros chicos. Esta especie de pluralismo, tal como resulta de la educación moderna referente a todos los principios ideales democráticos o religiosos, introduce un rasgo esquizofrénico en la vida moderna, debido a que tales principios se adaptan rigurosamente a ocasiones específicas, por universal que pueda ser su significado.

Otrora una obra de arte aspiraba a decir al mundo cómo es el mundo: aspiraba a pronunciar un juicio definitivo. Hoy se ve enteramente neutralizada. Tómese, por ejemplo, la *Heroica* de Beethoven. El oyente medio de conciertos es incapaz de experimentar hoy su significado objetivo. La escucha como si se la hubiese compuesto para ilustrar las observaciones del comentarista del programa. Ahí todo está dicho con letras de imprenta: la tensión entre el postulado moral y la realidad social, el hecho de que contrariamente a lo que ocurría en Francia, la vida intelectual no podía manifestarse políticamente en Alemania, sino que debía buscar una salida en el arte y en la música. La composición ha sido cosificada, convertida en una pieza de museo, y su representación se ha vuelto una ocupación de recreo, un acontecimiento, una oportunidad favorable para la presentación de estrellas, o para una reunión social a la que debe acudirse cuando se forma parte de determinado grupo. Pero ya no queda ninguna relación viviente con la obra, ninguna comprensión directa, espontánea, de su función en cuanto expresión, ninguna vivencia de su totalidad en cuanto imagen de aquello que alguna vez se llamaba Verdad. Tal cosificación es típica de la subjetivación y formalización de la razón. Ella transmuta obras de arte en mercancías culturales y su consumo es una serie de sensaciones casuales separadas de nuestras intenciones y aspiraciones verdaderas. El arte se ve tan disociado de la verdad como la política o la religión.

La cosificación es un proceso que puede ser observado remontándose hasta los comienzos de la sociedad organizada o del empleo de herramientas. Sin embargo, la transmutación de todos los productos de la actividad humana en mercancías sólo puede llevarse a cabo con el advenimiento de la sociedad industrial. Las funciones ejercidas otrora por la razón objetiva, por la religión autoritaria o por la metafísica han

sido adoptadas por los mecanismos cosificantes del aparato económico anónimo. Lo que determina la colocabilidad de la mercancía comercial es el precio que se paga en el mercado y así se determina también la productividad de una forma específica de trabajo. Se estigmatiza como carentes de sentido o superfluas, como lujo, a las actividades que no son útiles o no contribuyen, como en tiempos de guerra, al mantenimiento y la seguridad de las condiciones generales necesarias para que prospere la industria. El trabajo productivo, ya sea manual o intelectual, se ha vuelto honorable, de hecho se ha convertido en la única manera aceptada de pasar la vida, y toda ocupación, la persecución de todo objetivo que finalmente arroja algún ingreso, es designada como productiva.

Los grandes teóricos de la sociedad burguesa, Maquiavelo, Hobbes y otros, llamaron parásitos a los barones feudales y a los clérigos medievales porque su modo de vivir no contribuía inmediatamente a la producción de la que ellos dependían. El clero y los aristócratas debían dedicar su vida a Dios, a la caballerosidad o a los amoríos. Con su mera existencia y sus actividades crearon símbolos que las masas admiraban y respetaban. Maquiavelo y sus discípulos advirtieron que los tiempos habían cambiado y mostraron cuán ilusorio era el valor de las cosas a las que los viejos señores habían dedicado su tiempo. Las adhesiones que logró Maquiavelo llegan incluso hasta la teoría de Veblen. El lujo no está hoy mal visto, por lo menos por parte de los productores de artículos de lujo. Pero ya no encuentra justificación en sí mismo, sino en las posibilidades que crea para el comercio y la industria, Los artículos de lujo son adquiridos por las masas por necesidad o se los considera recursos de recreo. Nada, ni siquiera el bienestar material que presuntamente ha reemplazado la salvación del alma como meta suprema del hombre, tiene valor en sí mismo y por sí mismo; ninguna meta es por si mejor que otra.

El pensamiento moderno ha intentado convertir este modo de ver las cosas en una filosofía, tal como la presenta el pragmatismo.[22] Constituye

---

[22] El pragmatismo ha sido críticamente examinado por muchas escuelas filosóficas, por ejemplo desde el punto de vista del "'voluntarismo" de Hugo Münsterberg en su *Filosofía de los valores (Philosophie der Werte,* Leipzig 1921); desde el punto de vista de la

tuye el núcleo de esta filosofía la opinión de que una idea, un concepto o una teoría no son más que un esquema o un plan para la acción, y de que por lo tanto la verdad no es sino el éxito de la idea.

En un análisis de *Pragmatismo*, de William James, John Dewey comenta los conceptos de verdad y significado. Cita a James y dice: "Las ideas verdaderas nos conducen en direcciones verbales y conceptuales útiles, así como directamente hacia términos útiles y razonables. Conducen a la consecuencia, la estabilidad y el tráfico fluido." Una idea, explica Dewey, "es un bosquejo de las cosas existentes y una intención de actuar de tal modo que queden dispuestas en una forma determinar. De lo cual surge que la idea es verdadera cuando se honra al bosquejo, cuando las realidades que siguen a los actos se reordenan tal como fue la intención de la idea".[23] Si no existiese el fundador de la escuela, Charles S. Peirce, quien nos comunicó que aprendió "filosofía estudiando a Kant"[24] nos sentiríamos tentados a negar toda procedencia filosófica a una doctrina que afirma no que nuestras esperanzas se ven cumplidas y nuestras acciones obtienen éxito porque nuestras ideas son verdaderas, sino que nuestras ideas son verdaderas porque se cumplen nuestras esperanzas y nuestras acciones son exitosas. En verdad sería cometer una injusticia con Kant si se lo quisiera hacer responsable de semejante evolución. Kant hacía depender la intelección científica de funciones trascendentales y no de funciones empíricas. No liquidó a la verdad equiparándola a las acciones prácticas de la verificación, ni tampoco enseñando que significado y efecto son idénticos. En última instancia, intentó establecer la validez absoluta de determinadas ideas *per se*, por sí mismas El estrechamiento pragmático del campo de visión redujo el significado de toda idea a la de un plano o bosquejo. Desde sus comienzos, el pragmatismo justificó im-

---

fenomenología objetiva en el ensayo minucioso de Max Scheler, "Erkenntnis und Arbeit" en *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* Leipzig 1926 (cf. especialmente págs. 259-324); desde el punto de vista de una filosofía dialéctica por Max Horkheimer, en "Der neueste Angriff auf die Metaphysik", en *Zeitschrift für Sozialforschung,*1937, vol. VI, págs. 4-53, y en "Traditionelle und kritische Theorie", Ibid., págs. 245-294. Las observaciones en el texto solo están destinadas a describir el papel del pragmatismo en el proceso de subjetivación de la razón.

[23] *Essays in Experimental Logic,* Chicago 1916, pags 310 y 317.

[24] Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Cambridge. Mass 1934, vol V, pág. 274.

plícitamente la sustitución de la lógica de la verdad por la de la probabilidad, que desde entonces se ha convertido en la que prevalece. Pues si un concepto o una idea son significativos sólo en razón de sus consecuencias, todo enunciado expresa una esperanza con mayor o menor grado de probabilidad. En enunciados relativos al pasado, los sucesos esperados consisten en el proceso de la confirmación, en el aporte de pruebas procedentes de testimonios humanos o de documentos. La diferencia entre la confirmación de un juicio dada, por una parte, por los hechos que predice y, por otra parte, por los pasos de la investigación que puede requerir, se hunde en el concepto de verificación. La dimensión del pasado, absorbida por el futuro, se ve expulsada de la lógica. "El conocimiento —dice Dewey—[25] es siempre asunto del uso que se haga de los acontecimientos naturales que se experimentan; un uso en el cual las cosas dadas se toman como índices de aquello que se experimentará bajo condiciones distintas".[26]

Para esta clase de filosofía la predicción es lo esencial no sólo del cálculo sino de todo pensar. No discrimina suficientemente entre juicios que en efecto expresan un pronóstico —verbigracia "mañana lloverá"—, y aquellos que sólo pueden verificarse luego de haber sido formulados, cosa que naturalmente es válida respecto a cualquier juicio. El significado actual y la verificación futura de una sentencia no son la misma cosa. El juicio que dice que un hombre está enfermo o que la humanidad se debate en angustias mortales, no constituye un pronóstico, aun cuando sea verificable en un proceso que sigue a su formulación. Tal juicio no es pragmático, ni siquiera si es capaz de provocar un restablecimiento.

El pragmatismo refleja una sociedad que no tiene tiempo de recordar ni de reflexionar.

The world is weary of the past,

---

[25] "The Need for a Recovery of Philosophy", en *CreativeIntelligence* Essays *in the Pragmatic Attitude,* New York 1947, pág. 47.

[26] Yo diría cuando menos bajo condiciones iguales o similares.

Oh, might it die or rest at last.[*]

Al igual que la ciencia, la filosofía misma se convierte "no en una visión contemplativa del existir o un análisis de lo que pasó y está liquidado, sino en una perspectiva de posibilidades futuras que tiende al logro de lo mejor y a la prevención de lo peor".[27] La probabilidad o, mejor dicho, la calculabilidad sustituye a la verdad, y el proceso histórico que dentro de la sociedad tiende a convertir la verdad en una frase huera recoge, por así decirlo, la bendición del pragmatismo que hace de ella una frase huera dentro de la filosofía.

Dewey explica qué es según James el sentido de un objeto, o sea, el significado que debiera contener nuestra representación de una definición. "Para obtener plena claridad en nuestros pensamientos respecto a un objeto, sólo hemos de ponderar cuáles son los efectos imaginables de orden práctico que el objeto puede involucrar, cuáles son las percepciones que hemos de esperar de él y las reacciones que hemos de preparar" o, dicho más brevemente, como lo expresa Wilhelm Ostwald: "todas las realidades influyen en nuestra praxis, y en ese influjo consiste para nosotros su significado".

Dewey no entiende cómo alguien puede poner en duda el alcance de esta teoría "o. . . acusarla de subjetivismo o idealismo… puesto que se presupone la existencia del objeto con su poder de provocar efectos".[28] No obstante, el subjetivismo de esta escuela radica en el papel que atribuye a "nuestras" prácticas, acciones e intereses en su teoría del conocimiento y no en su suposición de una teoría fenomenalista.[29] Si los juicios verdaderos sobre los objetos y con ello el concepto del objeto mismo consisten únicamente en "efectos" ejercidos sobre la actuación del sujeto, es difícil comprender qué significado podría atribuírsele todavía al concepto "objeto". De acuerdo con el pragmatismo,

---

[*] Al mundo lo fatiga el pasado / Oh, si muriera o descansase por fin. (N de los T.)

[27] *Ibid.,* pág. 53.

[28] *Ibid.*, pág. 308 y sigs.

[29] El positivismo y el pragmatismo identifican la filosofía con el cientificismo. Por tal motivo consideramos al pragmatismo en el presente contexto como una expresión genuina del movimiento positivista. Ambas filosofías se diferencian únicamente en que el positivismo de la primera época era representante de un fenomenalismo, esto es, de un idealismo sensualista.

la verdad es deseable no por ella misma, sino en la medida en que funciona mejor, en que nos conduce a algo ajeno a la verdad o al menos diferente a ella.

Cuando James se quejaba de que los críticos del pragmatismo suponen "sencillamente que ningún pragmatista es capaz de admitir un interés verdaderamente teórico",[30] tenía sin duda razón respecto de la existencia psicológica de un interés semejante, pero cuando se sigue su consejo —"de atenerse más al espíritu que a la letra"—[31] resulta claro que el pragmatismo, tanto como la tecnocracia, contribuyó sin duda alguna en gran medida al desprestigio de aquella "contemplación sedentaria"[32] en que consistió otrora la aspiración más alta del hombre. Toda idea acerca de la verdad, e incluso de la totalidad dialéctica del pensamiento, podría ser llamada "contemplación sedentaria" en la medida en que se la procura como fin en sí misma y no como medio para lograr "consecuencia, estabilidad y tráfico fluido". Tanto el ataque a la contemplación como el elogio del trabajador manual expresan el triunfo del medio sobre el fin.

Aun mucho después de la época de Platón la noción de las ideas encarnó el ensimismamiento, la independencia, y en cierto sentido hasta incluso la libertad; avaló una objetividad no sometida a "nuestros" intereses. La filosofía, al aferrarse a la idea de verdad objetiva bajo el nombre de absoluto o en alguna otra forma espiritualizada, logró la relativización de la subjetividad. La filosofía insistía en la diferencia de principio entre el mundus sensibilis y el mundus intelligibilis, entre la imagen de la realidad tal como la estructuran los instrumentos de gobierno intelectuales y físicos del hombre, sus intereses y actos, o una organización técnica cualquiera, y el concepto de un orden o jerarquía, de estructura estática o dinámica, que hiciera plena justicia a la naturaleza. En el pragmatismo, por pluralista que pueda aparecer, todo se convierte en mero objeto y por ello en última instancia en una sola y la misma cosa, en un elemento en la cadena de medios y efec-

[30] *The Meaning of Truth*, New York 1910, pág. 208.

[31] *Ibid,* pág. 180.

[32] James, *Some Problems of Philosophy,* New York 1924, pag. 59.

tos. “Examínese cada concepto mediante la pregunta: ¿su verdad significará una modificación sensible para alguien? y se estará en óptima situación para comprender qué significa ese concepto, y para discutir su importancia”.[33] Aun haciendo caso omiso de los problemas que encierra la expresión “alguien”, se sigue de esta regla que es la actitud de hombres lo que decide acerca del significado de un concepto. El sentido de conceptos tales como Dios, causa, número, substancia o alma no consiste en otra cosa, según asevera James, que en la tendencia de la noción dada a inducirnos a actuar o a pensar. Si el mundo llegara a una etapa en la que no sólo dejase de preocuparse por tales entidades metafísicas, sino también por los asesinatos que se cometieran tras de fronteras cerradas o simplemente bajo la protección de la oscuridad, habría de concluir que los conceptos acerca de tales asesinatos no significan nada, que no representan “ideas definidas” o verdades, puesto que “no modifican sensiblemente” nada para nadie. ¿Cómo habría de reaccionar alguien notoriamente contra tales conceptos si diera por establecido que su único significado consistiría en esa reacción suya?

Lo que el pragmatista tiene por reacción es algo que prácticamente ha sido transferido del dominio de las ciencias naturales a la filosofía. Empeña su orgullo en “pensarlo todo tal como se piensa en el laboratorio, vale decir como un problema de experimentación”.[34]

Peirce, que fue quien acuñó el nombre de la escuela, declara que el procedimiento del pragmatista “no es otro sino aquel método experimental por el que todas las ciencias exitosas (entre las que, en su concepto, nadie incluiría la metafísica) alcanzaron los grados de certidumbre que hoy les son propias en lo particular; no siendo ese método experimental en sí otra cosa sino una aplicación especial de una regla lógica más antigua: ‘por sus frutos los reconoceréis’ ”.[35]

Esta declaración se torna más complicada cuando Peirce afirma que “una concepción, es decir, el sentido racional de una palabra o de otra expresión reside exclusivamente en su influjo imaginable sobre la

[33] *Ibid.,* pág. 82.

[34] Peirce, *ibid.,* pág. 272.

[35] *Ibid.,* pág. 317.

conducta" y que "nada que no pudiese ser resultado de un experimento puede tener influencia directa alguna sobre el comportamiento, siempre que puedan determinarse con exactitud todos los fenómenos experimentales imaginables implicados por la afirmación o la negación de un concepto". El procedimiento por él recomendado rendirá "una plena definición del concepto y no hay absolutamente nada más en él".[36] Trata de resolver la paradoja contenida en la aseveración presuntamente cierta de que sólo los resultados posibles de experimentos pueden ejercer un influjo directo sobre la conducta humana, mediante la sentencia condicional que hace depender esa opinión, en cada caso particular, de la definición exacta "de todos los fenómenos experimentales imaginables". Pero puesto que la pregunta ¿en qué pueden consistir los fenómenos imaginables? debe ser nuevamente respondida por el experimento, esas terminantes comprobaciones acerca de la metodología parecerían hacernos caer en serias dificultades lógicas. ¿Cómo es posible subordinar la experimentación al criterio de "ser imaginable", si todo concepto —vale decir todo lo que pudiese ser imaginable— depende esencialmente de la experimentación?

Mientras que la filosofía, en su etapa objetivista, aspiraba a ser aquella fuerza que conduciría la conducta humana, incluyendo sus empresas científicas, a la más alta comprensión de su propio fondo y de su justificación, el pragmatismo trata de retraducir toda comprensión a mero comportamiento. Empeña su amor propio en no ser en sí mismo nada más que una actividad práctica que se diferencia de la intelección teórica, la cual, según las enseñanzas pragmatistas, o es sólo un nombre dado a sucesos físicos o no significa sencillamente nada. Pero una doctrina que emprende seriamente la tarea de disolver las categorías espirituales —como ser verdad, sentido o concepciones— en modos de comportamiento prácticos, no puede esperar que se la conciba a ella misma en el sentido espiritual de la palabra; sólo puede tratar de funcionar a fuer de mecanismo que pone en movimiento determinadas series de sucesos. Según Dewey, cuya filosofía representa la forma más radical y consecuente del pragmatismo, su propia teoría significa

[36] *Ibid.*, pág. 273.

“que el saber es literalmente algo que hacemos; que el análisis es en última instancia algo físico y activo; que los significados son, conforme a su calidad lógica, puntos de vista, actitudes y métodos de comportamiento frente a hechos, y que la experimentación activa es esencial para la verificación”.[37] Esto por lo menos es consecuente, pero destituye al pensar filosófico mientras sigue siendo pensar filosófico. El filósofo pragmatista ideal sería, según lo define el proverbio latino, aquel que callara.

De acuerdo con la veneración del pragmatista por las ciencias naturales, existe una sola clase de experiencia que cuenta, vale decir, el experimento. El proceso que tiende a sustituir los diversos caminos teóricos hacia la verdad objetiva con la poderosa maquinaria de la investigación organizada, es sancionado por la filosofía o más bien identificado con ella. Todas las cosas en la naturaleza llegan a identificarse con los fenómenos que representan cuando se las somete a las prácticas de nuestros laboratorios cuyos problemas expresan a su vez, no menos que sus aparatos, los problemas e intereses de la **[60]** sociedad tal cual es. Esta opinión puede compararse con la de un criminólogo que afirmara que el conocimiento fidedigno de una persona sólo puede obtenerse mediante los métodos de investigación modernos y perfectamente probados que se emplean para con un sospechoso en poder de la policía urbana. Francis Bacon, el gran precursor del experimentalismo, describió este método con su juvenil franqueza: “*Quemadmodum enim ingeniumalicuius haud bene norís aut probaris, nisi eum irritaveris; ñeque Proteus se in varias rerum fades verteresolitus est, nisi manicis arete comprehensus; similiter etiam Natura arte irritata et vexata se clarius prodit, quam cum sibi libera permittitur.”*[38]

El “experimentar activo” produce efectivamente respuestas concretas para preguntas concretas, tal como las plantean los intereses de in-

[37] Essays in Experimental Logic, pág 330.

[38] "De augmentis scientiarum". lib. 11, Cap. II, en: The *Works of Francis Bacon,* Edit, por Basil Montague, Londres 1827, tomo VIII, pág. 96. [Así como ciertamente no puede conocerse o probarse bien la mentalidad de nadie sin irritarlo —Proteo siempre adoptaba figuras diferentes sólo cuando era firmemente cogido con los brazos— también la Naturaleza artificialmente irritada y maltratada se exhibe con mayor claridad que cuando puede brindarse libremente]

dividuos, grupos o la comunidad. No siempre el físico se adhiere a esa identificación subjetivista por la cual las respuestas, condicionadas por la división social del trabajo, se convierten en verdades en sí mismas, El papel reconocido del físico en la sociedad moderna consiste en tratar todas las cosas como si fuesen objetos. No le incumbe a él decidir acerca del significado de ese papel que desempeña. No está obligado a interpretar los llamados conceptos espirituales como sucesos puramente físicos ni a hipostasiar su propio método como único comportamiento intelectual lícito. Incluso puede abrigar la esperanza de que sus propios descubrimientos sean parte de una verdad que no se define en el laboratorio. Por otra parte, puede dudar de que la experimentación sea la parte esencial de su empeño. Es más bien el profesor de filosofía —que trata de imitar al físico a fin de encuadrar el dominio de su actividad dentro de "todas esas ciencias de éxito"—, quien procede con los pensamientos como si fuesen cosas y elimina toda idea acerca de la verdad, salvo aquella que pueda deducirse de los métodos que hacen posible en la actualidad el dominio sobre la naturaleza.

El pragmatismo, al intentar la conversión de la física experimental en el prototipo de toda ciencia y el modelamiento de todas las esferas de la vida espiritual según las técnicas de laboratorio, forma pareja con el industrialismo moderno, para el que la fábrica es el prototipo del existir humano, y que modela todos los ámbitos culturales según el ejemplo de la producción en cadena sobre una cinta sin fin o según una organización oficinesca racionalizada. Todo pensamiento, para demostrar que se lo piensa con razón, debe tener su coartada, debe poder garantizar su utilidad respecto de un fin. Aun cuando su uso directo sea "teórico", es sometido en última instancia a un examen mediante la aplicación práctica de la teoría en la cual funciona. El pensar debe medirse con algo que no es pensar; por su efecto sobre la producción o por su influjo sobre el comportamiento social, así como hoy día el arte se mide, en última instancia y en todos sus detalles, por algo que no es arte, ya se trate del *bordereaux*, o de su valor propagandístico. Hay sin embargo, una diferencia notable entre el comportamiento del científico y el del artista por una parte, y el del filósofo por otra. Aquéllos todavía rechazan a veces los extraños "frutos" de

sus afanes, por los cuales se los juzga en la sociedad industrial y rompen con el conformismo. El filósofo se ha dedicado a justificar los criterios fácticos, sosteniéndolos como superiores. Personalmente, a fuer de reformista social o político, de hombre de buen gusto, puede oponerse a las consecuencias prácticas de organizaciones científicas, artísticas o religiosas en el mundo tal cual es; pero su filosofía destruye cualquier otro principio al que podría apelar.

Esto se pone en evidencia en muchas discusiones éticas o religiosas que presentan los escritos pragmatistas: se muestran liberales, tolerantes, optimistas y enteramente incapaces de ocuparse del desastre cultural de nuestros días. Refiriéndose a una secta de su época que designa como "movimiento destinado a la curación espiritual" (*mind-cure movement),* James dice:

"Constituye un resultado evidente de toda nuestra experiencia el que se pueda manejar el mundo según múltiples sistemas de pensamiento, y así es como diversos hombres lo tratan; y en cada caso brindarán a quien lo maneje un beneficio característico que mucho le importa, mientras que al mismo tiempo necesariamente se pierden o se postergan beneficios de otra clase. La ciencia nos da, a todos nosotros, la telegrafía, la luz eléctrica y los diagnósticos, y hasta cierto punto logra la profilaxis y la curación de enfermedades. La religión, en su forma de cura espiritual, brinda a algunos de nosotros serenidad, equilibrio moral y felicidad y logra prevenir, exactamente como la ciencia o aun mejor, determinadas formas de enfermedad en determinada clase de gente. Por lo visto ambas, la ciencia y la religión, constituyen para quien sepa servirse prácticamente de ambas, verdaderas llaves para abrir la cámara de tesoros del mundo".[39]

En vista de la idea de que la verdad puede brindar lo contrario de satisfacción y de que incluso en un momento histórico dado podría resultar intolerable y ser rechazada por todos, los padres del pragmatismo convirtieron la satisfacción del sujeto en criterio de verdad. Para semejante doctrina no existe posibilidad alguna de rechazar o aun tan sólo de criticar cualquier especie de creencia con la cual sus adeptos

[39] The Varieties of Religious Experience, New York 1902, pág. 120.

pudieran regocijarse. El pragmatismo puede ser utilizado con todo derecho como defensa aun por aquellas sectas que tratan de emplear tanto la ciencia como la religión, en un sentido más literal que lo que puede haber imaginado James, en calidad de "verdaderas llaves para abrir la cámara de tesoros del mundo".

Tanto Peirce como James escribían en una época en que parecían aseguradas la prosperidad y la armonía entre los diferentes grupos sociales y entre los pueblos y en que no se esperaban catástrofes mayores. Su filosofía refleja —con sinceridad que casi nos desarma— el espíritu de la cultura mercantil, de esa actitud precisamente que recomendaba "ser práctico", respecto a la que la meditación filosófica como tal era considerada la fuerza adversa. Desde las alturas de los éxitos contemporáneos de la ciencia, podían reírse de Platón que, luego de la exposición de su teoría de los colores, continúa diciendo: "Empero, si alguien quisiera probar esto mediante ensayos prácticos, desconocería la diferencia entre la naturaleza humana y la divina: pues Dios posee el conocimiento y el poder para reunir lo mucho en lo Uno y volver a disolver lo Uno en lo mucho, y en cambio el hombre es incapaz de realizar ninguna de estas dos cosas y nunca podrá hacerlo".[40]

No puede concebirse una refutación de una predicción más drástica producida por la historia que esta que sufrió Platón. Sin embargo, el triunfo del experimento no es más que un aspecto del proceso. El pragmatismo que adjudica a todos y cada cosa el papel de instrumento —no en nombre de Dios o de una verdad objetiva, sino en nombre de aquello que en cada caso se logra así prácticamente— pregunta en tono despectivo qué significan en realidad expresiones tales como la "verdad misma" o el bien, que Platón y sus seguidores objetivistas dejaron sin definición. Podría contestarse que tales expresiones conservaron, por lo menos, la conciencia de distinciones para cuya negación fue lucubrado el pragmatismo: la distinción entre el pensamiento de laboratorio y el de la filosofía y, por consiguiente, la distinción entre el destino de la humanidad y su camino actual.

---

[40] *Timaios,* 68, Ed Diedenchs, Jena 1925, pág. 90.

Dewey identifica el cumplimiento de los deseos de los hombres tales como son con las más altas aspiraciones de la humanidad:

"La confianza en el poder de la inteligencia capaz de representarse un porvenir que sea la proyección de lo actualmente deseable y de encontrar los medios para su realización, es nuestra salvación. Y se trata de una confianza que debe ser alimentada y claramente pronunciada; he ahí sin duda una tarea suficientemente amplia para nuestra filosofía".[41]

La "proyección de lo actualmente deseable" no es una solución. Dos interpretaciones del concepto son posibles. En primer lugar puede ser comprendido como refiriéndose a los deseos de los hombres tales como estos realmente son, condicionados por el sistema social bajo el cual viven, sistema que admite muy fuertes dudas acerca de si sus deseos son realmente los de ellos. Si tales deseos se aceptan de un modo no crítico y sin trasponer su alcance inmediato y subjetivo, las investigaciones de mercado y las encuestas Gallup serían medios más adecuados que la filosofía para establecer cuáles son. O bien, en segundo lugar, Dewey está de algún modo de acuerdo en que se acepte una especie de distinción entre deseo subjetivo y deseabilidad objetiva. Semejante concesión sólo señalaría el comienzo de un análisis filosófico crítico, siempre que el pragmatismo —al enfrentarse con esta crisis— no esté dispuesto a capitular y a recaer en la razón objetiva y la mitología.

La reducción de la razón a mero instrumento perjudica en último caso incluso su mismo carácter instrumental. El espíritu antifilosófico que no puede ser separado de la noción subjetiva de razón y que culminó en Europa con las persecuciones del totalitarismo a los intelectuales, ya fuesen sus pioneros o no, es sintomático de la degradación de la razón. Los críticos tradicionalistas, conservadores, de la civilización cometen un error fundamental al atacar la intelectualización moderna, sin atacar al mismo tiempo también la estupidización, que es sólo otro aspecto del mismo proceso. El intelecto humano, que tiene orígenes biológicos y sociales, no es una entidad absoluta, aislada e

[41] "The Need for a Recovery of Philosophy", en ibid., pág. 68 y sigs.

independiente. Sólo fue declarado como tal a raíz de la división social del trabajo, a fin de justificar esta división sobre la base de la constitución natural del hombre. Las funciones directivas de la producción —dar órdenes, planificar, organizar— fueron colocadas como intelecto puro frente a las funciones manuales de la producción como forma más impura, más baja del trabajo, un trabajo de esclavos. No es una casualidad que la llamada psicología platónica, en la que el intelecto se enfrentó por vez primera con otras "capacidades" humanas, especialmente con la vida instintiva, haya sido concebida según el modelo de la división de poderes en un Estado rigurosamente jerárquico. Dewey[42] tiene plena conciencia de este origen sospechoso de la noción del intelecto puro, pero acepta la consecuencia que le hace reinterpretar el trabajo intelectual como trabajo práctico, elevando así al trabajo físico y rehabilitando los instintos. Toda facultad especulativa de la razón lo tiene sin cuidado cuando disiente con la ciencia establecida. En realidad, la emancipación del intelecto de la vida instintiva no modificó en absoluto el hecho de que su riqueza y su fuerza sigan dependiendo de su contenido concreto, y de que se atrofia y se extingue cuando corta sus relaciones con ese contenido. Un hombre inteligente no es aquel que sólo sabe sacar conclusiones correctas, sino aquel cuyo espíritu se halla abierto a la percepción de contenidos objetivos, aquel que es capaz de dejar que actúen sobre él sus estructuras esenciales y de conferirles un lenguaje humano; esto vale también en cuanto a la naturaleza del pensar como tal y de su contenido de verdad. La neutralización de la razón, que la priva de toda relación con los contenidos objetivos y de la fuerza de juzgarlos y la degrada a una capacidad ejecutiva que se ocupa más del cómo que del qué, va transformándola en medida siempre creciente en un mero aparato estólido, destinado a registrar hechos. La razón subjetiva pierde toda espontaneidad, toda productividad, toda fuerza para descubrir contenidos de una especie nueva y de hacerlos valer: pierde lo que comporta su subjetividad. Al igual que una hoja de afeitar afilada con demasiada frecuencia, este "instrumento" se torna demasiado delgado y finalmente hasta se vuelve incapaz de afrontar con éxito las tareas puramente

[42] *Human Nature or Conduct,* New York 1938, pág. 58 y sigs.

formalistas a las que se ve reducido. Esto marcha paralelamente a la tendencia social generalizada hacia la destrucción de las fuerzas productoras, precisamente en un período de crecimiento enorme de tales fuerzas.

La utopía negativa de Aldous Huxley ilustra este aspecto de la formalización de la razón, vale decir, su transformación en estupidez. En ella se presentan las técnicas del "nuevo mundo feliz" y los procesos intelectuales que van unidos a ellas, como extremadamente refinados. Pero los objetivos a los que sirven —los estúpidos "cinematógrafos sensoriales", que le permiten a uno "sentir" un abrigo de pieles proyectado sobre la pantalla; la "hipnopedia" que inculca a niños dormidos las consignas todopoderosas; los métodos artificiales de reproducción que homogeneizan y clasifican a los seres humanos aun antes de que nazcan— son reflejo de un proceso que tiene lugar en el pensar mismo, y conduce a un sistema de prohibición del pensamiento que finalmente ha de terminar en la estupidez subjetiva cuyo modelo es la imbecilidad objetiva de todo contenido vital. El pensar en sí tiende a ser reemplazado por ideas estereotipadas. Éstas, por un lado, son tratadas como instrumentos puramente utilitarios que se toman o se dejan en su oportunidad y, por otro, se las trata como objetos de devoción fanática.

Huxley ataca una organización universal monopolista, de capitalismo estatal, puesta bajo la égida de una razón [subjetiva en proceso de autodisolución, a la que se concibe como algo absoluto. Pero al mismo tiempo, esta novela pareciera oponer al ideal de este sistema que va imbecilizándose, un individualismo metafísico heroico, que condena sin discriminación el fascismo y la ilustración, el psicoanálisis y los films espectaculares, la desmitologización y las crudas mitologías, y alaba ante todo al hombre cultivado que permanece inmaculado al margen de la civilización totalitaria y seguro de sus instintos, o acaso al escéptico. Con ello Huxley se une involuntariamente al conservadorismo cultural reaccionario que en todas partes —y especialmente en Alemania— vino a allanar el camino para ese mismo colectivismo monopolista al que critica en nombre del alma, opuesta al intelecto. Con otras palabras: mientras que el aferrarse ingenuamente a la razón

subjetiva ha producido realmente síntomas[43] que no dejan de asemejarse a los que describe Huxley, el rechazo ingenuo de esa razón en nombre de una noción ilusoria de cultura e individualidad, históricamente anticuada, conduce al desprecio de las masas, al cinismo, a la confianza en el poder ciego; y estos factores a su vez sirven a la tendencia repudiada. La filosofía debe hoy enfrentarse con la pregunta sobre si en ese dilema el pensar puede conservar su autonomía y preparar así su solución teórica, o si ha de conformarse con desempeñar el papel de una **[68]** hueca metodología, de una apologética que se nutre de ilusiones, o el de una receta garantizada como la que ofrece la novísima mística popular de Huxley, tan adecuada para el "nuevo mundo feliz" como cualquier ideología lista para el uso.

[43] Daremos un ejemplo extremo. Huxley inventó la *death conditioning,* esto quiere decir que los niños son traídos a presencia de personas agonizantes, se les dan golosinas y se los induce a jugar sus juegos mientras observan el proceso de la muerte. Así son llevados a asociar con la muerte pensamientos agradables y a perder el terror ante ella. La entrega de Octubre de 1944 de *Parents' Magazine* contiene un artículo titulado "Interview with a Skeleton". Describe cómo niños de cinco años jugaban con un esqueleto "a fin de trabar conocimiento con el funcionamiento interno del cuerpo humano" "—Los huesos son necesarios para sostener la piel —dijo Johnny examinando el esqueleto. —Él no sabe que está muerto —dijo Martudi."

II

PANACEAS UNIVERSALES ANTAGÓNICAS

Rige actualmente un consenso casi general acerca de que nada ha perdido la sociedad con el ocaso del pensar filosófico, ya que este ha sido reemplazado por un instrumento cognoscitivo más poderoso: el pensamiento científico moderno. Se dice a menudo que todos los problemas que la filosofía ha intentado resolver o carecen de significado o pueden ser resueltos mediante métodos experimentales modernos. En efecto, una tendencia dominante en la filosofía moderna hace transferir a la ciencia lo que no pudo lograr la especulación tradicional. Tal tendencia a hipostasiar la ciencia caracteriza a todas las escuelas que hoy día se llaman positivistas. Las observaciones que siguen no intentan una discusión detallada de esta filosofía: su único objetivo es relacionarla con la crisis cultural actual.

Los positivistas atribuyen esta crisis a una "neurastenia". Hay muchos intelectuales faltos de vigor —dicen— que, tras declarar que desconfían del método científico, buscan refugio en otros métodos cognoscitivos, como la intuición o la revelación. De acuerdo con los positivistas, lo único que nos hace falta es confianza suficiente en la ciencia. Desde luego, no desconocen las prácticas destructivas a que la ciencia debe echar mano; pero afirman que semejante uso es una perversión de la ciencia. ¿Es realmente así? El progreso objetivo de la ciencia y su aplicación a la técnica no justifican la creencia corriente de que la ciencia es destructiva sólo cuando se pervierte, y necesariamente constructiva cuando se la entiende en forma adecuada.

Es incuestionable que podría darse a la ciencia un mejor uso. Pero no puede darse por descontado, en absoluto, que el camino para realizar las buenas posibilidades de la ciencia corresponda en general a su itinerario actual. Los positivistas parecen olvidar que las ciencias naturales tal como ellos las entienden son, antes que nadar medios de producción adicionales, un elemento entre muchos otros dentro del proce-

so social. Resulta por lo tanto imposible determinar a priori cuál es el papel que le toca desempeñar a la ciencia en el efectivo progreso o retroceso de la sociedad. Sus efectos son tan positivos o negativos como la función que adopta dentro de la tendencia general del proceso económico.

Hoy día la ciencia —a diferencia de otras fuerzas y actividades intelectuales, y debido a su división en dominios específicos, a sus procedimientos, a sus contenidos y a su organización— sólo puede comprenderse con referencia a la sociedad para la cual funciona. La filosofía positivista, que ve en la herramienta "ciencia" un defensor automático del progreso es tan engañosa como otras glorificaciones de la técnica.

La tecnocracia económica lo espera todo de la emancipación de los medios de producción materiales. Platón quiso convertir en amos a los filósofos; los tecnócratas quieren hacer de los ingenieros un consejo de vigilancia de la sociedad. El positivismo es tecnocracia filosófica. Para el positivismo, si se quiere ingresar corno miembro en los gremios de la sociedad, es condición previa profesar una fe exclusiva en la matemática. Platón, panegirista de la matemática, concebía a los gobernantes como peritos administrativos, como ingenieros de lo abstracto. De un modo parecido los positivistas tienen a los ingenieros por filósofos de lo concreto, puesto que ellos aplican la ciencia de la cual la filosofía —en la medida en que de algún modo se la tolera— es un mero derivado. Sin desmedro de todas sus diferencias, tanto Platón como los positivistas sostienen la opinión de que el camino para salvar a la humanidad consiste en someterla a las reglas y a los métodos de la razón científica, Los positivistas, empero, adaptan la filosofía a la ciencia, esto es, a las exigencias de la praxis, en lugar de adaptar la praxis a la filosofía. Para ellos el pensar, precisamente cuando funciona como *ancilla administrationis*, se convierte en *rector mundi*.

Hace algunos años, la valoración positivista de la actual crisis cultural fue expuesta en tres artículos que analizan con gran claridad las

debatidas cuestiones de que allí se trata.[1] Sidney Hook afirma que la crisis cultural contemporánea surge de una "pérdida de confianza en el método científico".[2] Se lamenta de los numerosos intelectuales que se afanan por una verdad y un conocimiento que no son idénticos a la ciencia. Dice que ellos confían en la autoevidencia, la intuición, la percepción esencial por iluminación, la revelación y "en otras fuentes de información dudosas, en lugar de dedicarse a una investigación decente, a experimentar y a sacar sus conclusiones científicamente. Denuncia a los defensores de todo tipo de metafísica y amonesta a las filosofías protestante y católica y a su alianza intencional o no intencional con las fuerzas reaccionarias. No obstante adoptar una actitud crítica frente a la economía liberal, se pronuncia a favor de la "tradición del mercado libre en el mundo libre de las ideas".[3]

John Dewey ataca al antinaturalismo que "impidió a la ciencia completar su curso y dar cumplimiento a sus posibilidades constructivas". Ernest Nagel, al discurrir sobre "filosofías malignas", refuta diversos argumentos específicos alegados por metafísicos, que le niegan a la lógica de la ciencia natural la condición de base espiritual suficiente para actitudes morales. Estos tres artículos polémicos, como muchas otras comprobaciones de sus autores, merecen gran respeto debido a la posición no comprometida que toman frente a los diversos heraldos de ideologías autoritarias. Nuestras observaciones críticas se refieren rigurosa y exclusivamente a diferencias teóricas objetivas. Pero antes de analizar la panacea positivista, examinemos la cura recomendada por sus adversarios.

No hay duda de que el ataque positivista a ciertos calculados y artificiales *revivals* de ontologías anticuadas se justifica. Los defensores de estos *revivals*, por elevada que pueda ser su formación cultural, traicionan sin embargo los últimos vestigios de la cultura occidental al

---

1 Sidney Hook, "The New Failure of Nerve"; John Dewey, "Anti-Naturalism in Extremis"; Ernest Nagel, "Malicious Philosophies of Science", en *Partisan Review,* enero-febrero, 1943, X, 1, págs. 2-57. Partes de estos artículos están reproducidos en: *Naturalism and the Human Spirit,* libro editado por Y H. Krikorian, Columbia, University Press 1944

2 *Ibid.*, págs. 3-4.

3 "Anti-Naturalism in Extremis" en *ibid.,* pág. 26

hacer de la salvación su negocio filosófico. El fascismo retomó viejos métodos de dominio que, bajo las condiciones modernas, resultaron ser indeciblemente más brutales que sus formas originales; tales filósofos reaniman los sistemas de pensamiento autoritarios que, bajo las condiciones modernas, demuestran ser mucho más ingenuos, mucho más arbitrarios y falaces que lo que fueron originariamente. Metafísicos bien intencionados, con sus testimonios semidoctos a favor de lo verdadero, lo bueno y lo bello como valores eternos de la escolástica, destruyen la última huella de sentido que pudieran tener tales ideas para pensadores independientes que intentan oponerse a los poderes vigentes. Tales ideas son recomendadas hoy como si fuesen mercancías, cuando en otro tiempo servían, por cierto, para combatir los efectos de la cultura comercial.

Se observa actualmente una tendencia general a reanimar teorías pasadas pertinentes a la razón objetiva, con el fin de dar un fundamento filosófico a la jerarquía —en proceso de rápida descomposición— de los valores generalmente aceptados. Junto con curas psíquicas seudorreligiosas o semicientíficas, con el espiritismo, la astrología, variantes baratas de filosofías pretéritas como el yoga, el budismo o la mística, o adaptaciones populares de filosofías objetivistas clásicas, se recomiendan ontologías medievales para uso moderno. Pero la transición de la razón objetiva a la subjetiva no se debió a ninguna casualidad, y no puede darse marcha atrás arbitrariamente, en un momento dado, en el proceso de la evolución de ideas. Si la razón subjetiva, bajo la forma de iluminismo, logró disolver la base filosófica de artículos de fe que habían sido parte esencial de la cultura occidental, sólo pudo hacerlo porque esa base había demostrado ser demasiado débil. Su reanimación resulta por lo tanto enteramente artificial: sirve para rellenar un vacío. Se ofrecen las filosofías de lo absoluto como magnífico instrumento para salvarnos del caos. Compartiendo el destino de todas las doctrinas, las buenas y las malas, sometidas a la prueba de los mecanismos sociales de selección de la actualidad, las filosofías objetivistas son estandardizadas para fines específicos. Las ideas filosóficas sirven a las necesidades de grupos religiosos o ilustrados, progresista o conservadores. Lo absoluto mismo se convierte en medio, y

la razón objetiva en proyecto destinado a fines subjetivos, por más generales que estos puedan ser.

Los tomistas[4] modernos describen en determinadas ocasiones su metafísica como suplemento saludable y útil para el pragmatismo, y probablemente tienen razón. De hecho las adaptaciones filosóficas de religiones establecidas cumplen una función que sirve a los poderes establecidos: transforman los restos supérstites del pensar mitológico en recursos útiles para la cultura de masas. Cuanto más se esfuerzan tales renacimientos artificiales por mantener intacta la letra de las doctrinas originales, tanto más deforman el sentido original; pues la verdad se va formando a lo largo de una evolución de ideas que se modifican y se rebaten unas a otras. El pensamiento permanece leal a sí mismo en un sentido amplio, al mostrarse dispuesto a contradecirse, conservando no obstante —en calidad de momentos de verdad inmanentes— el recuerdo de los procesos a los que debe su existencia. El conservadorismo de los intentos modernos de reanimación filosófica relacionados con elementos culturales es un autoengaño. Al igual que la religión moderna, tampoco los neotomistas pueden dejar de fomentar la pragmatización de la vida y la formalización del pensar. Contribuyen a la disolución de las profesiones de fe autóctonas y a convertir la fe en asunto de conveniencia.

La pragmatización de la religión, por más blasfema que pueda aparecer en muchos aspectos —como el nexo entre religión e higiene—, no es tan sólo el resultado de su adaptación a las condiciones de la civilización industrial, sino que se halla arraigada en la íntima esencia de toda clase de teología sistemática. El tema de la explotación de la naturaleza puede observarse incluso en los primeros capítulos de la Biblia. Todas las criaturas deben someterse al hombre. Únicamente los métodos y manifestaciones de este sometimiento han variado. Pero mientras en el tomismo original pudo lograr su objetivo de adaptar el cristianismo a las formas científicas y políticas contemporáneas, el

[4] Forman parte de esta importante escuela metafísica algunos de los historiadores y escritores más responsables de nuestra época. Las observaciones críticas que aquí exponemos se refieren exclusivamente a la tendencia en virtud de la cual el pensar filosófico independiente es desplazado por el dogmatismo.

neotomismo se encuentra en una situación precaria. Puesto que la explotación de la naturaleza en la Edad Media dependía de una economía relativamente estática, también la ciencia era estática y dogmática en aquella época. Su relación con la teología dogmática pudo ser relativamente armoniosa y era fácil incorporar el aristotelismo al tomismo. Pero semejante armonía resulta imposible hoy, y el uso que hacen los neotomistas de categorías como causa, fin, fuerza, alma, entidad, deja de ser crítico, necesariamente. Mientras que para Santo Tomás esas ideas metafísicas representaban el más alto grado de conocimiento científico, su función se ha modificado por completo en la cultura moderna.

Los conceptos neotomistas que sus sostenedores afirman extraer de enseñanzas teológicas no forman ya—desdichadamente para ellos—la columna vertebral del pensamiento científico. Los neotomistas no logran reunir la teología y la ciencia natural contemporánea en un solo sistema espiritual jerárquico, tal como lo hacía Santo Tomás emulando a Aristóteles y a Boecio, puesto que los descubrimientos de la ciencia moderna contradicen de un modo demasiado evidente al *ordo* escolástico y a la metafísica aristotélica. Ningún sistema educacional, ni siquiera el más reaccionario, puede hoy permitirse considerar la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad como asuntos que nada tienen que ver con los principios cardinales del pensar. A fin de hacer concordar su punto de vista con la ciencia natural actual, los neotomistas se ven así forzados a inventar toda suerte de expedientes intelectuales. Su situación forzada recuerda el dilema de aquellos astrónomos que a comienzos de la época de la astronomía moderna intentaban mantener en pie el sistema tolomeico suplementándolo mediante complejísimas construcciones auxiliares y afirmando que éstas salvarían el sistema a pesar de todos los cambios.

En este punto los neotomistas, a diferencia de su maestro, no se toman el trabajo de deducir realmente el contenido de la física contemporánea de la cosmología de la Biblia. Las complejidades de la estructura electrónica de la materia, para no hablar siquiera de la teoría del espacio en explosión, harían, en efecto, muy difícil tal empresa. Si Tomás de Aquino viviese en la actualidad, probablemente encararía la

situación de hecho y, o bien anatematizaría a la ciencia por razones filosóficas, o bien se volvería hereje; no trataría de encontrar una síntesis superficial de elementos inconciliables. Pero sus epígonos no se deciden a adoptar una posición semejante: los últimos dogmáticos se balancean entre la física celestial y la terrenal, entre la física ontológica y la lógico-empirista. Su método consiste en admitir *in abstracto* que también las descripciones no ontológicas pueden tener cierto grado de verdad o en reconocerle a la ciencia su racionalidad en la medida en que es matemática o en celebrar concordatos parecidamente dudosos en el terreno filosófico. Con ese proceder, la filosofía clerical crea la impresión de que la ciencia física moderna se integra bien en su sistema eterno, cuando ese sistema no es más que una forma anticuada precisamente de esa teoría a la que pretende integrar. Cierto es que ese sistema se estructura conforme al mismo ideal de dominio que encontramos en la teoría científica. Tiene por base el mismo objetivo, el de dominar la realidad, y de ningún modo el de criticarla.

La función social de estos intentos de resucitar el sistema de la filosofía objetivista, de la religión o superstición, consiste en reconciliar el pensamiento individual con las formas modernas de manipulación de las masas. En este sentido, los efectos de la reanimación filosófica del cristianismo no difieren gran cosa de los del *revival* de la mitología pagana en Alemania. Los restos de la mitología alemana constituían una fuerza de resistencia subrepticia contra la civilización burguesa; por debajo de la superficie del dogma y del orden conscientemente aceptados, seguía alimentándose de antiguos recuerdos paganos bajo forma de creencias populares. Habían inspirado la poesía, la música y la filosofía alemana. Una vez redescubiertos y manejados como elementos de educación masiva, se extinguió su antagonismo respecto a las formas dominantes de la realidad y se convirtieron en herramientas de la política moderna.

Algo análogo sucede con la tradición católica a raíz de la campaña neotomista. Así como los neopaganos alemanes, los neotomistas modernizan antiguas ideologías e intentan adaptarlas a objetivos modernos. Al proceder así pactan con el mal existente, cosa que las iglesias establecidas han hecho siempre. Al mismo tiempo disuelven involun-

tariamente los últimos restos de aquel espíritu de fe complaciente que tratan de reanimar. Formalizan sus propias ideas religiosas a fin de adaptarlas a la realidad. Necesariamente su interés reside más en acentuar una justificación abstracta de doctrinas religiosas, que en acentuar su contenido específico. Esto pone claramente en evidencia los riesgos que amenazan a la religión a raíz de la formalización de la razón. Contrariamente a la labor misionera en su sentido tradicional, las enseñanzas neotomistas se componen menos de historias y de dogmas cristianos que de argumentos que exponen por qué la fe religiosa y el modo religioso de vivir son aconsejables en nuestra situación actual. Semejante procedimiento pragmático perjudica en realidad los conceptos religiosos que parecería dejar intactos. La ontología neotomista, predestinada a fundar el orden, permite que se corrompa el núcleo esencial de las ideas que ella proclama. El fin religioso se pervierte al transformarse en medio secular. Poco tiene que ver el neotomismo con la fe en la *Mater dolorosa* por amor a ella misma, concepto religioso que fue fuente de inspiración de tanta gran poesía y arte en Europa. Se concentra en la fe puesta en la fe misma en cuanto medio adecuado frente a las dificultades sociales y psicológicas de la actualidad.

No faltan, por cierto, los esfuerzos exegéticos dedicados, por ejemplo, a la “sabiduría que es María”. Pero tales esfuerzos denotan algo artificial. Su forzada ingenuidad está en contradicción con el proceso general de formalización, que ellos aceptan como un hecho y que en última instancia se halla arraigado en la filosofía religiosa misma. También las escrituras del cristianismo medieval, a partir de los tempranos días patrísticos, en especial las de Tomás de Aquino, denotan una fuerte propensión a formalizar los elementos fundamentales de la fe cristiana. Es posible observar esa tendencia incluso en un ejemplo tan elevado como la identificación de Cristo con el logos en el comienzo del cuarto Evangelio. Las vivencias genuinas de los cristianos primitivos se subordinaron en el transcurso de la historia de la Iglesia a objetivos racionales. La obra de Tomás de Aquino marca una fase decisiva en esta evolución. La filosofía aristotélica, con el empirismo que le es inherente, se había hecho más adecuada a la época que la especulación platónica.

Desde los más tempranos comienzos de la historia eclesiástica la racionalización de la fe no fue en modo alguno asunto extraño a la Iglesia o condenado al infierno de la herejía, sino que inició en vasta medida su curso dentro de ella. Santo Tomás ayudó a la Iglesia Católica a acoger en su seno al nuevo movimiento científico, reinterpretando los contenidos de la religión cristiana mediante los métodos liberales de la analogía, la inducción, el análisis conceptual, la deducción a partir de axiomas presuntamente evidentes y mediante el uso de las categorías aristotélicas que en su época guardaban todavía correspondencia con el estado alcanzado por la ciencia empírica. Su gigantesco aparato conceptual, su cimentación filosófica del cristianismo confirieron a la religión la apariencia de una autonomía que la independizó por mucho tiempo del progreso intelectual de la sociedad laica y que era, sin embargo, compatible con ese problema. Hizo de la doctrina católica un instrumento sumamente valioso para los príncipes y la clase burguesa. Santo Tomás tuvo realmente éxito. Durante los siglos que siguieron, la sociedad se mostró dispuesta a confiar al clero la administración de ese instrumento altamente perfeccionado.

No obstante, la escolástica medieval, pese a la preparación ideológica que dio a la religión, no transformó a ésta en una mera ideología. A pesar de que, según Tomás de Aquino, los objetos de fe religiosa, como la Trinidad, no pueden ser al mismo tiempo objetos de la ciencia, su obra —que, junto a Aristóteles, tomó partido en contra del platonismo— se opuso a los esfuerzos por presentar a los dos dominios como enteramente heterogéneos. Las verdades de la razón eran para él tan concretas como cualquier verdad científica. La confianza por nada perturbada en el realismo del aparato escolástico racional se vio conmovida por la Ilustración. A partir de entonces, el tomismo es una teología con mala conciencia, cosa que surge claramente de los subterfugios de sus versiones filosóficas modernas. Sus representantes se ven hoy en la necesidad de apreciar cautelosamente qué cantidad de afirmaciones científicas poco demostrables estarán aún los hombres dispuestos a aceptar. Parecen tener conciencia de que los métodos deductivos, importantes todavía en la ortodoxia aristotélica, deben ser dejados exclusivamente en manos de la investigación laica, a fin de man-

tener a la teología apartada de exámenes incómodos. En la medida en que se mantenga al tomismo artificialmente a salvo de entrar en conflicto e incluso en relación de efecto recíproco con la ciencia moderna, tanto los intelectuales como los incultos podrán aceptar la religión tal como la recomienda el tomismo.

Cuanto más se retire el neotomismo hacia el dominio de conceptos espirituales, tanto más se convertirá en siervo de fines profanos. En el ámbito de la política podrá servir para la sanción de toda clase de empresas, y en la vida cotidiana se hará de él un medicamento listo para el uso. Hook y sus amigos tienen razón al afirmar del tomismo que, en vista de los ambiguos fundamentos teóricos de sus dogmas, es tan sólo cuestión del momento y de situación geográfica el que se lo utilice para justificar prácticas políticas democráticas o autoritarias.

Al igual que cualquier otra filosofía dogmática, el neotomismo trata de que en un punto determinado cese el pensar, a fin de crear una esfera particular para un ser supremo o un valor supremo, ya sea este político o religioso. Cuanto más dudosos se tornan tales absoluta —y en la edad de la razón formalizada se han vuelto realmente dudosos—, tanto más inconmoviblemente los defienden sus partidarios, y tanto menos escrupulosos se hacen estos últimos en cuanto a fomentar sus cultos con otros medios que los puramente espirituales: en caso necesario echan mano tanto de la espada como de la pluma. Puesto que las cosas absolutas, tomadas en sí mismas, no actúan de un modo persuasivo, se hace necesario defenderlas por medio de una especie de teoría adecuada al momento. Los afanes de semejante defensa se reflejan en un deseo casi compulsivo de excluir todo rasgo ambiguo, todo elemento de mal, de un concepto de tal modo glorificado; un deseo difícil de reconciliar, en el tomismo, con la visión profética negativa referente a los condenados a sufrir torturas, “*ut de his electi gaudeant, cum in his Dei iustitiam contemplantur, et dum se evasisse eas cognoscunt*”.[5] Hoy pervive la propensión a establecer un principio absoluto como poder real o un poder real como principio absoluto; parecería que el

[5] *Summa theologica,* tomo 36, Suplemento 87-99, Heidelberg, Graz, Viena, Colonia 1961. “… a fin de que los elegidos se regocijen frente a ellos, al contemplar en ellos la justicia de Dios y al reconocer que ellos han escapado a semejante destino." (Pág. 341 y sigs.)

valor supremo sólo puede ser considerado como verdaderamente absoluto si es, al mismo tiempo, el poder supremo.

Esta identidad de bondad, perfección, poder y realidad es inherente a la filosofía tradicional europea. Por haber sido siempre ésta una filosofía de grupos que detentaban el poder o aspiraban a él, se expresa con claridad en el aristotelismo y forma la columna vertebral del tomismo sin desmedro de su doctrina verdaderamente profunda, que enseña que el ser de lo absoluto sólo puede ser llamado ser *per analogiam*. Mientras que, de acuerdo con el Evangelio, Dios padeció y murió, según la filosofía de Santo Tomás[6] no es susceptible de padecimiento o de mutación. Mediante esta doctrina intentó la filosofía católica oficial escapar a la contradicción entre Dios como verdad suprema y como realidad. Concibió una realidad que no contuviera ningún elemento negativo y que no estuviese sometida a ninguna mutación. De este modo la Iglesia estaba en condiciones de mantener la idea de un derecho natural eterno, fundado en la estructura básica de su ser, idea fundamental para la cultura occidental. Empero, la renuncia a inscribir un elemento negativo en lo absoluto y el dualismo que de ello surge —por una parte Dios y por la otra un mundo pecador— involucraba un voluntario sacrificio del intelecto. La Iglesia impidió así la decadencia de la religión y su sustitución por una divinización panteísta del proceso histórico. Eludió los peligros de la mística alemana e italiana, tal como la introducían Meister Eckhart, Nicolás De Cusa y Giordano Bruno, quienes procuraban superar el dualismo por medio de un pensar libre de ataduras.

El reconocimiento por parte de tal mística del elemento terrenal en Dios resultó un estímulo para la ciencia natural —cuyo objeto de estudio pareció reivindicado e incluso santificado mediante esa aceptación en el ámbito de lo absoluto—, pero fue perjudicial para lo religioso y para el equilibrio espiritual. La mística comenzó por hacer a Dios tan dependiente del hombre como dependía el hombre de Dios, y concluyó, lógicamente, con la noticia acerca de la muerte de Dios. El tomismo, en cambio, sometió la inteligencia a una severa disciplina.

[6] Summet contra gentiles, I, 16.

Frente a conceptos aislados y por lo tanto contradictorios —Dios y mundo—, unidos mecánicamente mediante un sistema estático y en última instancia irracional, el tomismo suspendió el pensar. La idea misma de Dios llegaba a ser algo que se contradecía: una entidad que debía ser absoluta y sin embargo carecía de la capacidad de modificarse.

Los adversarios del neotomismo argumentan con razón que tarde o temprano el dogmatismo produce la detención del pensar. Pero ¿acaso la doctrina neopositivista no es tan dogmática como la glorificación de cualquier entidad absoluta? Los neopositivistas quieren inducirnos a adoptar una "filosofía de la vida científica o experimental en la que todos los valores sean examinados de acuerdo con sus causas y efectos".[7] Responsabilizan de la crisis espiritual contemporánea a la "limitación de la autoridad de la ciencia y la introducción de otros métodos que los de la experimentación controlada para el descubrimiento de la esencia y del valor de las cosas".[8] Al leer a Hook, uno nunca se imaginaría que enemigos de la humanidad como Hitler puedan tener efectivamente gran confianza en métodos científicos, o que el Ministerio de Propaganda alemán se haya servido de un modo consecuente de la experimentación controlada, examinando todos los valores "en cuanto a sus causas y efectos". Al igual que toda fe establecida, también la ciencia puede ser utilizada al servicio de las fuerzas sociales más diabólicas y el cientificismo no es menos estrecho que la religión militante. Cuando establece que todo intento de limitar la autoridad de la ciencia es notoriamente maligno, Nagel no revela otra cosa que la intolerancia de su doctrina.

La ciencia pisa terreno dudoso cuando trata de reivindicar un poder de censura cuyo ejercicio por otras instituciones denunció en tiempos de su pasado revolucionario. La preocupación por el hecho de que la autoridad científica pudiera verse minada se ha apoderado de los sabios precisamente en una época en que la ciencia es reconocida en general e incluso tiende a ser represiva. Los positivistas quisieran des-

7 Hook, ibid., pág. 10.

8 Nagel, "Malicious Philosophies of Science", ibid., pág. 41.

acreditar toda clase de pensamiento que no dé plena satisfacción al postulado de la ciencia organizada. Transfieren el principio de afiliación obligatoria al mundo de las ideas. La tendencia monopolista generalizada va tan lejos que llega a eliminar el concepto teórico de la verdad. Esta tendencia y el concepto de un "mercado libre en el mundo de las ideas", tal como lo recomienda Hook, no son tan antagónicos como él piensa. Ambos reflejan una actitud comercial ante cosas espirituales, una prevención en favor del éxito.

Lejos de excluir la rivalidad, la cultura industrialista busca siempre por la investigación sobre la base de concursos de competencia. Al mismo tiempo, esta investigación es vigilada y se la induce a marchar de acuerdo con modelos establecidos. Vemos aquí cómo trabajan en común el contralor autoritario y el que maneja los concursos de competencia. Tal cooperación es a menudo útil en relación con un objetivo limitado —verbigracia, cuando se trata de la producción del mejor alimento para lactantes, de explosivos de alta potencia, o de métodos de propaganda—, pero difícilmente podrá afirmarse que contribuye al progreso de un pensar verdadero. En la ciencia moderna no existe ninguna distinción neta entre liberalismo y autoritarismo. De hecho el liberalismo y el autoritarismo tienden a influirse recíprocamente y de tal modo colaboran para transferir a las instituciones de un mundo irracional un contralor cada vez más severo.

Pese a su protesta contra la objeción de que es dogmático, el absolutismo científico, tanto como el "oscurantismo" al que ataca, se ve forzado a recaer en principios evidentes por sí mismos. Con la única diferencia de que el neotomismo es consciente de tales premisas, mientras que el positivismo muestra una total ingenuidad respecto a ellas. No se trata tanto de que una teoría necesariamente ha de basarse sobre principios autoevidentes —uno de los problemas más difíciles de la lógica— sino del hecho de que el neopositivismo se dedica a practicar precisamente aquello que ataca en sus adversarios. Mientras lleva adelante ese ataque, necesita justificar sus propios principios superiores, entre los cuales el más importante es el de la identidad entre verdad y ciencia. Tiene que aclarar por qué reconoce determinados procedimientos como científicos. He ahí el punto de la disputa filosófica de

cuya decisión depende el hecho de si “la confianza en el método científico”, o sea la solución de Hook para la amenazante situación del presente, debe considerarse como una fe ciega o como un principio racional.

Los tres artículos mencionados no entran a discutir ese problema. Pero hay ahí algunos indicios respecto a cómo lo resolverían los positivistas. Hook señala una diferencia entre enunciados científicos y no científicos. Acerca de la validez de estos últimos —-dice— se juzga mediante sentimientos personales, mientras que aquellos que proceden de criterios científicos “se establecen mediante verificación pública accesible a todos los que se someten a su disciplina”.[9] La expresión “disciplina” designa reglas codificadas en los manuales más avanzados y aplicadas con éxito por los científicos en los laboratorios. Sin duda, tales procedimientos son típicos como representantes de ideas contemporáneas acerca de la objetividad científica. Pero los positivistas parecen confundir tales procedimientos con la verdad misma. La ciencia debería esperar del pensar filosófico, tal como lo exponen ya sea los filósofos, ya los científicos, que rinda cuentas acerca de la naturaleza de la verdad, en lugar de simplemente cantar loas a la metodología científica como definición suprema de la verdad. El positivismo elude las consecuencias afirmando que la filosofía no es otra cosa sino la clasificación y formalización de los métodos científicos. Los postulados de la crítica semántica, como ser el postulado de la unión o el principio de la reducción de enunciados complejos a sentencias elementales, son presentados como tales formalizaciones. Al negar una filosofía autónoma y una noción filosófica de la verdad, el positivismo abandona la ciencia a merced de las contingencias de la evolución histórica. Puesto que la ciencia constituye un elemento del proceso social, su institución como *arbiter veritatis* sometería a la verdad misma a pautas sociales cambiantes. La sociedad se vería privada de todo recurso intelectual para la resistencia contra una esclavitud que siempre ha sido denunciada por la crítica social.

[9] Hook, ibid., pág. 6.

Cierto es que incluso en Alemania el concepto de matemática o física nórdica o insensateces similares desempeñó un papel más importante en la propaganda política que en las universidades; pero ello se debió más a la gravitación de la ciencia misma y a las necesidades del armamentismo alemán que a una actitud de la filosofía positivista, la cual, al fin y al cabo, no hace más que reflejar el carácter de la ciencia en una etapa histórica dada. Si la ciencia organizada se hubiese vendido enteramente a las necesidades "nórdicas", elaborando consecuentemente una metodología conforme a ellas, el positivismo hubiera tenido finalmente que aceptarla, al igual que en otras partes ha aceptado los modelos de la sociología empírica preformados por necesidades administrativas y prevenciones convencionales. Al prestarse a hacer de la ciencia una teoría de la filosofía, el positivismo niega el espíritu de la ciencia misma.

Hook afirma que su filosofía "no excluye por razones apriorísticas la existencia de entidades y fuerzas sobrenaturales".[10] Si tomamos en serio esta concesión, podremos esperar que bajo determinadas condiciones se produzca la resurrección precisamente de aquellas entidades o más bien espíritus en cuya conjuración consiste la esencia del pensar científico en su totalidad. El positivismo aprobaría entonces semejante recaída en la mitología.

Dewey indica otro camino para diferenciar la ciencia que debe aceptarse de la que debe condenarse: "el naturalista (el término 'naturalismo' se utiliza a fin de distinguir entre las diversas escuelas positivistas y los defensores del supranaturalismo) es el que necesariamente siente respeto ante las conclusiones de la ciencia natural".[11] Los positivistas modernos parecen inclinarse a aceptar las ciencias naturales, ante todo la física, como modelo de métodos de pensamiento correcto. Tal vez Dewey revele el motivo principal de esta predilección irracional, cuando escribe: "los métodos modernos de observación experimental condujeron a una profunda modificación de los temas de la astronomía, la física, química y biología", y "la mutación que tuvo lugar en

[10] *Ibid.*, pág. 7.

[11] Dewey, *ibid.*, pág. 26

ellos ha ejercido el más hondo influjo sobre las relaciones humanas”.[12] Cierto es que la ciencia, como otros mil factores, desempeñó un papel en la determinación de modificaciones históricas buenas o malas; pero ello no demuestra que la ciencia sea la única fuerza capaz de salvar a la humanidad. Si Dewey quiere dar a entender que los cambios científicos originan por lo común cambios dirigidos hacia un mejor orden social, interpreta erróneamente el efecto recíproco de las fuerzas económicas, técnicas, políticas e ideológicas. Las fábricas de muerte de Europa arrojan una luz tan significativa sobre la relación entre la ciencia y el progreso técnico, como la producción de medias con el aire como materia prima.

Los positivistas reducen la ciencia a los procedimientos aplicados en la física y sus derivaciones; niegan el nombre de ciencia a todos los esfuerzos teóricos que no concuerdan con aquello que ellos extraen de la física como métodos legítimos. Debe observarse a este respecto que la división de toda verdad humana en ciencias naturales y ciencias del espíritu es en sí misma un producto social hipostasiado por la organización de las universidades, y últimamente también por algunas escuelas filosóficas, sobre todo las de Rickert y Max Weber. El así llamado mundo práctico no ofrece lugar para la verdad, y por lo tanto la divide a fin de igualarla a su propia imagen: las ciencias naturales se ven provistas de la así llamada objetividad, pero desprovistas de contenido humano; las ciencias del espíritu conservan el contenido humano, pero tan sólo como ideología y a costa de la verdad.

El dogmatismo de los positivistas se hace patente cuando examinamos la legitimación máxima de su principio, aun cuando ellos pudieran considerar semejante intento como enteramente desprovisto de todo sentido. Los positivistas alegan que los tomistas y todos los demás filósofos no positivistas aplican medios irracionales, especialmente intuiciones, que no pueden ser controlados mediante experimentos; y por otra parte afirman que sus propias intelecciones son científicas y que su conocimiento de la ciencia se basa en la observación; vale decir que afirman tratar a la ciencia del mismo modo en que

12 *Ibid.*

la ciencia trata sus objetos, mediante la observación experimentalmente verificable. Pero la pregunta decisiva es esta: ¿cómo es posible determinar correctamente qué puede ser denominado ciencia y verdad, cuando esta determinación presupone los métodos con los cuales se obtiene la verdad científica? El mismo círculo vicioso está implícito en cualquier justificación del método científico por medio de la observación de la ciencia: ¿de qué modo justificar el propio principio de la observación? Cuando se requiere una justificación, cuando alguien pregunta por qué la observación sirve de garantía apropiada para la verdad, los positivistas vuelven a apelar, sencillamente, a la observación. Pero no hacen otra cosa que cerrar los ojos. En vez de interrumpir el funcionamiento maquinal de la investigación, los mecanismos del hallazgo de los hechos, de la verificación, de la clasificación, etcétera, y de pretender alcanzar su significado y su relación con la verdad, los positivistas repiten que la ciencia transcurre mediante la observación, y describen circunstanciadamente cómo ésta funciona. Dirán, naturalmente, que no es su tarea justificar o de mostrar el principio de la verificación: ellos tan sólo quieren expresarse de un modo científico racional. Con otras palabras: al negarse a verificar su propio principio —según el cual ningún enunciado que no se verifique tiene sentido—, se hacen culpables de la *petitio prinpicii*: presuponen lo que debe demostrarse.

Sin duda alguna el sofisma lógico en el que se fundamenta la posición positivista sólo revela su veneración por la ciencia institucionalizada. Sin embargo, ese sofisma no debe pasarse por alto, puesto que los positivistas se jactan siempre de la pulcritud y limpieza lógica de sus enunciados. El callejón sin salida al que conduce la máxima justificación del principio positivista de la verificación empírica constituye un argumento en contra de los positivistas tan sólo porque ellos sostienen que todos los otros principios filosóficos son dogmáticos e irracionales. Mientras que otros dogmáticos tratan por lo menos de justificar sus principios sobre la base de lo **[88]** que llaman revelación, intuición o evidencia elemental, los positivistas intentan eludir el sofisma empleando tales métodos ingenuamente y denunciando a quienes los utilizan conscientemente.

Ciertos metodólogos de la ciencia natural afirman que los axiomas fundamentales de la ciencia pueden ser arbitrarios y que debieran serlo. Ello, empero, no tiene validez cuando se trata del significado de la ciencia y la verdad, mediante las cuales debiera justificarse esa afirmación. Ni aun los positivistas pueden dar por sobreentendido aquello que quieren demostrar, a no ser que pongan fin a toda discusión declarando que quienes no entienden esto no gozan de la bendición de la gracia, cosa que en su lengua podría expresarse así: las ideas que no se adecuan a la lógica simbólica no tienen sentido. Si la ciencia ha de ser la autoridad que se levanta contra el oscurantismo —y al exigir esto los positivistas continúan la gran tradición del Humanismo y de la Ilustración— los filósofos han de establecer un criterio para la verdadera naturaleza de la ciencia. La filosofía debe formular el concepto de ciencia de un modo tal que exprese las resistencias contra la amenaza de recaída en la mitología y la locura y no estimule eventualmente a ésta, formalizando a la ciencia y coordinándola con las exigencias de la praxis existente. Para ser autoridad absoluta, la ciencia ha de justificarse en cuanto principio espiritual; no puede ser deducida meramente de procedimientos empíricos y absolutizada luego como verdad, sobre la base de criterios dogmáticos derivados del éxito científico.

Al llegar a determinada etapa, la ciencia es capaz de trascender notablemente el método experimental. Sería cuestionable entonces —puesto que su significado es rigurosamente empírico— el valor de todos esos volúmenes sutiles del positivismo moderno que se ocupan de la estructura lógica de la ciencia. Los positivistas confían en los éxitos de la ciencia como justificación de sus propios métodos. Nada les importa fundamentar su propio reconocimiento de métodos científicos, de la experimentación, por ejemplo, con la intuición o con algún otro principio que pudiera volverse contra la ciencia, tal como ésta es aplicada con éxito y aceptada socialmente. No es posible apelar en este caso al aparato lógico en sí, que algunos positivistas señalan como principio diferente del empirismo; pues los principios lógicos fundamentales no son considerados de ningún modo como evidentes en sí mismos. Tienen —como comprueba Dewey coincidiendo con Peir-

ce— el significado de “condiciones que en el transcurso de una investigación constante han demostrado involucrar su propia realización exitosa”.[13] Tales principios “se deducen del examen de métodos empleados con anterioridad”.[14] No puede entenderse cómo la filosofía llega a justificar el pensamiento de que tales principios “respecto de una investigación posterior, existen operacionalmente a *priori*”[15] o en qué medida pueden utilizarse datos derivados de observaciones para luchar contra ilusiones que pretenden ser verdad. En el positivismo la lógica, por más formalista que pueda ser su formulación, es deducida de procedimientos empíricos, y las escuelas que se denominan empiriocriticismo o empirismo lógico resultan ser puras variantes del viejo empirismo sensualista. Lo que coincidentemente han señalado respecto al empirismo pensadores como Platón y Leibniz, de Maistre, Emerson y Lenin, cuyas opiniones son tan opuestas, vale también en cuanto a sus adeptos modernos.

El empirismo destituye aquellos principios según los cuales podrían ser justificadas tal vez la propia ciencia y el empirismo. La observación en sí no es un principio, sino un modelo de comportamiento, un *modus procedendi* que puede conducir en cualquier momento a su propia abolición. Si en algún momento la ciencia cambiara sus métodos y si entonces la observación, tal como hoy se practica, ya no se practicara, sería necesario modificar el principio “filosófico” de la observación, reexaminando en forma correspondiente la filosofía, o bien se mantendría en pie ese principio como dogma irracional. Esta debilidad del positivismo queda encubierta por la suposición implícita de los positivistas de que los procedimientos empíricos generales empleados por la ciencia corresponden por naturaleza a la razón y la verdad. Esta fe optimista es plenamente legítima en el caso de todo científico que se ocupe de la investigación no filosófica de hechos, pero a un filósofo se le aparece como el autoengaño de un absolutismo ingenuo. En cierto sentido, aun el dogmatismo irracional de la Iglesia es más racional que este racionalismo tan ferviente y celoso que con los

---

13 *Logic,* pág. 11.

14 *Ibid.,* pág. 13.

15 *Ibid*., pág. 14

disparos de su propia racionalidad sobrepasa el blanco fijado. Un gremio oficial de científicos es, conforme a la teoría positivista, más independiente de la razón que el colegio de cardenales, puesto que este último por lo menos debe referirse a los Evangelios.

Por un lado, los positivistas dicen que la ciencia debe hablar por sí misma y, por el otro, que la ciencia es una mera herramienta, y las herramientas, por impresionantes que puedan ser sus realizaciones, son mudas. Les plazca o no a los positivistas, la filosofía que ellos enseñan se compone de ideas y es más que una herramienta. De acuerdo con su filosofía, las palabras, en lugar de tener un sentido, sólo tienen una función. La paradoja según la cual el sentido de su filosofía es la falta de sentido, podría de hecho servir como excelente punto de partida para el pensar dialéctico. Pero precisamente en este punto es donde su filosofía concluye. Dewey parece sentir esta debilidad cuando comprueba: "Mientras los naturalistas no apliquen sus principios y métodos a la formulación de temas tales como espíritu, conciencia, mismidad, etc., estarán en seria desventaja."[16] La promesa de que un día el positivismo solucionará los problemas esenciales que hasta el momento no ha podido resolver debido a un exceso de tareas, es una promesa vacua. No es por azar que, tras algunas francas declaraciones de Carnap y de otros que habían tomado el rumbo de un grueso materialismo, el positivismo denote cierta resistencia a comprometerse en asuntos tan espinosos. El neopositivismo, de acuerdo con toda su estructura metodológica y teórica, excluye la posibilidad de que se haga justicia a problemas insinuados con "temas tales como espíritu, conciencia, mismidad, etc.". Los positivistas no tienen ningún derecho a mirar con condescendencia al intuicionismo. Estas dos escuelas antagónicas padecen de la misma incapacidad: en un punto determinado ambas frenan el pensamiento crítico mediante afirmaciones autoritarias que se refieren ya a la suprema inteligencia, ya a la ciencia como su sustituto.

Tanto el positivismo como el neotomismo constituyen verdades limitadas que ignoran la contradicción inherente a sus principios. En

16 "Antj-Naturalism in Extremis", en: *ibid.*, pág. 28.

consecuencia, ambos intentan arrogarse un papel despótico en el dominio del pensamiento. Los positivistas desatienden el hecho de que su carencia es fundamental y atribuyen su ineficiencia ante la crisis espiritual contemporánea a ciertas pequeñas negligencias, por ejemplo, a la circunstancia de no haber logrado ofrecer una teoría aceptable de los valores. Hook insiste en la "competencia de la investigación científica para la valoración" de las exigencias de intereses creados en la vida social, de los privilegios injustos, de todo aquello que se presenta como "clase nacional o verdad racial".[17] Quiere que los valores sean examinados. Del mismo modo Nagel declara que "todos los elementos del análisis científico —la observación, la reconstrucción en la fantasía, la elaboración dialéctica de hipótesis y la verificación experimental— tienen que ser aplicados".[18] Es probable que piense en la investigación de "causas y efectos" de los valores a la que remite Hook, y opine que deberíamos saber exactamente por qué queremos algo y qué sucede si lo perseguimos; que los ideales y las profesiones de fe deberían ser cuidadosamente examinados para comprobar qué sucedería si se los convirtiera en *praxis*. Tal es lo que llegó a ser la función de la ciencia respecto a los valores, según los definió Max Weber, un archipositivista. Sin embargo, Weber distinguió nítidamente entre conocimiento científico y valores, y no creía que la ciencia experimental pudiera superar por sí misma los antagonismos sociales y políticos. Pero forma sin duda parte de las ideas del positivismo reducir aquello que se le sustrae como "valor", a hechos, y presentar lo espiritual como algo cosificado, como una especie de mercancía especial o como bienes culturales. El pensamiento filosófico independiente, siendo crítico y negativo, debería elevarse por encima del concepto de los valores y de la idea de la vigencia absoluta de los hechos.

Sólo superficialmente escapan los positivistas a la "neurastenia". Practican un confiado optimismo. Lo que Dewey llama inteligencia organizada, es para ellos la única instancia capaz de resolver el problema de la estabilidad social o de la revolución. Sin embargo, este optimismo oculta en realidad un derrotismo político mayor que el pe-

[17] *Ibid.*, pág. 5.
[18] *Ibid.*, pág. 57.

simismo de Weber, quien apenas creía que los intereses de las clases sociales pudieran reconciliarse gracias a la ciencia.

La ciencia moderna, tal como la entienden los positivistas, se refiere esencialmente a enunciados respecto a hechos y presupone, por lo tanto, la cosificación de la vida en general y de la percepción en especial. Esa ciencia ve al mundo como un mundo de hechos y de cosas y descuida la necesidad de ligar la transformación del mundo en hechos y en cosas con el proceso social. Precisamente el concepto del "hecho" es un producto: un producto de la alienación social; con este concepto el objeto abstracto del trueque es concebido como modelo para todos los objetos de la experiencia en la categoría dada. La tarea de la reflexión crítica no es tan sólo comprender los diversos hechos en su evolución histórica —y aun esto implica notablemente más que lo que jamás hubiera soñado la escolástica positivista—, sino también captar el concepto del hecho mismo, en su evolución y con ello en su relatividad. Los así llamados hechos obtenidos mediante métodos cuantitativos, que los positivistas suelen considerar como los únicos hechos científicos, son a menudo fenómenos de superficie que más contribuyen a oscurecer que a develar la realidad de fondo. Un concepto no puede ser aceptado como medida de la verdad si el ideal de la verdad al que sirve presupone en sí mismo procesos sociales que el pensar no puede convalidar como instancias últimas. La escisión mecánica entre génesis y cosa es uno de los puntos débiles del pensar dogmático, y subsanar esta deficiencia es una de las tareas más importantes de una filosofía que no confunde una forma coagulada de la realidad con una ley de la verdad.

Debido a la identificación de conocimiento y ciencia, el positivismo limita a la inteligencia a funciones necesarias para la organización de un material ya conformado por los moldes de esa cultura comercial que requeriría la crítica de la inteligencia. Semejante limitación convierte a la inteligencia en sierva del aparato de producción y seguramente no en su amo, cosa que complacería mucho a Hook y a sus amigos positivistas. Ni el contenido, los métodos y las categorías de la ciencia son una instancia superior a los conflictos sociales, ni se ven estos conflictos conformados de tal modo que los hombres, a fin de

liquidarlos, aprobarían una experimentación ilimitada respecto a valores fundamentales. Tan sólo bajo condiciones armoniosas ideales podrían provocarse mediante la autoridad de la ciencia cambios históricos progresistas. Es probable que los positivistas tengan plena conciencia de este hecho, pero no toman en cuenta su consecuencia: que la ciencia cumple una función relativa fijada por la teoría filosófica. Los positivistas son, en su actitud, exageradamente idealistas en cuanto a la *praxis* social, tanto como son exageradamente realistas en su desprecio de la teoría. Si la teoría se reduce a un mero instrumento, todos los medios teóricos destinados a trascender la realidad se convierten en un despropósito metafísico. Por la misma deformación, la realidad así glorificada se concibe como libre de todo carácter objetivo que, merced a su lógica interna, pudiera conducir hacia una realidad mejor.

Mientras la sociedad sea lo que es, parecería más útil y más sincero encarar de frente al antagonismo entre teoría y *praxis*, que ocultarlo mediante el concepto le una inteligencia activa, organizada. Semejante hipóstasis idealista e irracional se encuentra más cerca del espíritu universal hegeliano de lo que puedan pensar sus astutos críticos, cuya propia ciencia absoluta está de tal modo aderezada que adopta el aspecto de la verdad, mientras que, de hecho, la ciencia es sólo un elemento de la verdad. En la filosofía positivista, la ciencia hasta tiene más rasgos de espíritu santo que el espíritu universal que, en el sentido de la tradición de la mística alemana, involucra expresamente todos los elementos negativos de la historia. No se percibe con claridad si el concepto de inteligencia de Hook implica el pronóstico definido según el cual la armonía social es resultante de la experimentación; pero es seguro que la confianza en las investigaciones científicas en cuanto atañe a los así llamados valores, depende de una teoría intelectualista sobre la evolución social.

Los positivistas, epígonos de la Ilustración del siglo XVIII, demuestran ser, en su filosofía moral, discípulos de Sócrates, quien enseñó que el saber engendra necesariamente virtud y que la ignorancia implica maldad. Sócrates trató de emancipar a la virtud de la religión. Más tarde abogó por esta teoría el monje inglés Pelagio, el cual duda-

ba que la gracia fuese condición de la perfección moral, y afirmaba que las bases de ésta eran la doctrina y la ley. Es probable que los positivistas no admitieran para sí este augusto árbol genealógico. En el plano prefilosófico, se manifestarían seguramente de acuerdo con la experiencia general según la cual la gente bien informada comete con frecuencia errores. Pero si es así, ¿por qué esperar la salvación espiritual de la filosofía sencillamente de una información más sólida? Tal esperanza tiene sentido únicamente si los positivistas se atienen a la homologación socrática de saber y virtud o a un principio racionalista similar. La controversia actual entre los profetas de la observación y los de la autoevidencia es una forma más débil del pleito de hace mil quinientos años acerca de la *gratia inspirationis*. Los pelagianos modernos se enfrentan con el neotomismo así como su prototipo se enfrentaba con San Agustín.

No es de ningún modo la cuestionabilidad de la antropología naturalista la que hace que el positivismo sea una filosofía deficiente; es antes bien la falta de reflexión propia, su incapacidad para comprender sus propias implicaciones filosóficas tanto en la ética como en la epistemología. Es esto precisamente lo que convierte su tesis en otra panacea más, valerosamente defendida pero inútil, debido a su carácter abstracto y a su primitivismo. El neopositivismo insiste con rigor en la recíproca unión, sin solución de continuidad, de sentencias; en la absoluta subordinación de todo elemento del pensar a las reglas abstractas de la teoría científica. Pero los cimientos de su propia filosofía están colocados de una manera altamente incoherente. Al mirar con desprecio a la mayor parte de los sistemas filosóficos del pasado, parecería pensar que las largas secuencias de pensamientos empíricamente no verificables contenidas en estos sistemas son más inciertas, más supersticiosas, más absurdas, en fin, más “metafísicas” que sus propias suposiciones relativamente aisladas, que simplemente se dan por probadas y se convierten en base de su relación espiritual con el mundo. La predilección por palabras y frases no complicadas, que puedan articularse de buenas a primeras, es una de las tendencias antiintelectuales, antihumanistas, que se evidencian en general tanto en la evolución del lenguaje moderno como en la vida cultural. Es un síntoma

precisamente de esa neurastenia contra la cual pretende luchar el positivismo.

La afirmación de que el principio positivista tiene más afinidad con las ideas humanistas de libertad y justicia que otras filosofías, es un error casi tan grave como la presunción similar de los tomistas. Muchos representantes del positivismo moderno trabajan en favor de la realización de tales ideas. Pero precisamente su amor a la libertad parecería fortificar su hostilidad contra su vehículo, el pensar teórico. Identifican cientificismo con intereses de la humanidad. No obstante, la apariencia e incluso la tesis de una doctrina rara vez dan indicios claros acerca del papel que cumple en la sociedad. El código legislativo de Dracón, de aire de severidad sanguinaria, constituyó una gran fuerza civilizadora. A la inversa, la doctrina de Cristo —en negación de su propio contenido y de su significación— se vio ligada, desde los Cruzados hasta la colonización moderna, a una sangrienta inescrupulosidad. Los positivistas serían en efecto mejores filósofos si cobraran conciencia de la contradicción que existe entre todo pensamiento filosófico y la realidad social y pusiesen así de manifiesto las consecuencias antimorales de su propio principio tal como hacían los más consecuentes de entre los partidarios de la Ilustración —verbigracia, Mandeville y Nietzsche—, que no se aferraban a una compatibilidad fácil de su filosofía con las ideologías oficiales, ya fuesen éstas progresivas o reaccionarias. Por cierto, la negación de tal armonía era el núcleo central de la obra de tales pensadores.

La culpa de muchos especialistas no reside tanto en su carencia de interés político, cuanto en su tendencia a sacrificar las contradicciones y complejidades del pensar a las exigencias del así llamado buen sentido común. La mentalidad de los pueblos, domesticada con refinada astucia, conserva la hostilidad del cavernícola frente al extraño. Esto se expresa no sólo en el odio contra los que tienen un diferente color de piel o llevan otro tipo de vestimenta, sino también en el odio contra un pensamiento extraño e inusual, más aun, incluso contra el pensar mismo que, en procura de la verdad, tiende a ir más allá de los límites fijados por los requerimientos de un orden social dado. El pensar es hoy rápidamente conminado a justificarse más en relación con su uti-

lidad para un grupo establecido, que en su relación con la verdad. Aun cuando la subversión contra la miseria y la privación pueda descubrirse como elemento implícito en todo pensar consecuente, su capacidad para la reforma no constituye un criterio para la verdad.

El mérito del positivismo consiste en haber llevado la lucha de la Ilustración contra las mitologías al terreno sagrado de la lógica tradicional. Sin embargo, puede culparse a los positivistas tanto como a los mitólogos modernos de servir a un fin, en lugar de abandonarlo en aras de la verdad. Los idealistas glorificaron la cultura comercial atribuyéndole un significado más elevado. Los positivistas la glorifican adoptando el principio de esta cultura como pauta de verdad, de una manera bastante similar a aquella en que proceden el arte de masas y la literatura de masas actuales para glorificar la vida tal cual es: no mediante la idealización o interpretación orgullosa, sino mediante el hecho de repetirla, sencillamente, sobre la tela, el escenario, el *film*. El neotomismo es ajeno a la democracia, no porque —según argumentarían los positivistas— sus ideas y valores no respondan a la realidad contemporánea. No reside tampoco ello en el hecho de que el neotomismo vaya postergando la aplicación de "métodos" que serían los únicos indicados "para lograr la comprensión de la condiciones sociales y la consiguiente facultad de dirigirlas";[19] el catolicismo tiene fama de utilizar tales métodos. El tomismo falla porque es una semiverdad. En vez de desarrollar sus enseñanzas sin preocuparse por su utilidad, sus expertos propagandistas las adaptaron siempre a las exigencias cambiantes de las fuerzas sociales predominantes, y en los últimos años también a los fines del autoritarismo moderno, contra el cual es necesario que el porvenir se asegure todavía, a pesar de su actual derrota. El fracaso del tomismo se advierte en su apresurada adaptación a fines pragmáticos, más que en su falta de practicabilidad. Cuando una doctrina llega a hipostasiar un principio aislado que excluye la negación, se hace propensa de antemano, paradójicamente, al conformismo.

---

[19] *Ibid.*, pág 27.

Como todas las ideas y todos los sistemas que, al ofrecer nítidas definiciones de la verdad y de los principios conductores, tienden a dominar durante un tiempo la escena cultural, tanto el neotomismo como el neopositivismo achacan todos los males a aquellas enseñanzas que son contrarias a las suyas. Las acusaciones varían según las formas políticas dominantes. En el siglo XIX, cuando naturalistas como Ernst Haeckel acusaban a la filosofía cristiana de debilitar la moral nacional con su veneno supranaturalista, los filósofos cristianos arrojaron el mismo reproche, de rebote, contra el naturalismo. Hoy en día las escuelas enemistadas de estas tierras se acusan mutuamente de socavar el espíritu democrático. Intentan abonar sus argumentos ocasionales con dudosas excursiones al reino de la historia. Resulta, desde luego, difícil ser imparcial frente al tomismo, que rara vez ha perdido la ocasión de ponerse del lado de la opresión —siempre que la opresión estuviese dispuesta a acoger en su seno a la Iglesia— y que sin embargo pretende ser pionero de la libertad.

La alusión de Dewey a la posición reaccionaria de la religión frente al darwinismo, no refleja enteramente la situación real. El concepto de evolución que se expresa en tales teorías biológicas requiere una vasta elaboración, y no pasará mucho tiempo sin que los positivistas se unan a los tomistas en su crítica. A menudo, en la historia de la cultura occidental, la Iglesia católica y sus grandes maestros ayudaron a la ciencia a emanciparse de la superstición y el charlatanismo. Dewey parecería opinar que son especialmente hombres de fe religiosa quienes se opusieron al espíritu científico. He ahí un problema complejo, pero ya que Dewey cita en este contexto al “historiador de las ideas”,[20] éste debería recordarle que el ascenso de la ciencia europea es, al fin y al cabo, inimaginable sin la Iglesia. Los Padres de la Iglesia libraron una lucha encarnizada contra toda suerte de “neurastenias”, incluyendo la astrología, el ocultismo y el espiritismo, frente a los cuales algunos filósofos positivistas de nuestra época mostraron ser menos inmunes que Tertuliano, Hipólito o San Agustín.

[20] *Ibid.,* pág. 31.

La relación entre la Iglesia católica y la ciencia cambia según las alianzas de la Iglesia con fuerzas progresistas o reaccionarias. Mientras que la Inquisición española ayudó a una corte corrompida a sofocar todas las reformas económicas y sociales sensatas, determinados Papas cultivaron relaciones con el movimiento humanista en el mundo entero. A los enemigos de Galileo les resultó difícil socavar su amistad con Urbano VIII, y su éxito final se debe mucho más a las incursiones de Galileo en el dominio de la teología y de la teoría del conocimiento que a sus opiniones científicas. Vincent de Beauvais, el más grande de los enciclopedistas medievales, habla de la tierra como de un punto en el universo. El propio Urbano parece haber considerado la teoría de Copérnico como una hipótesis provechosa. Lo que la Iglesia temía no era la ciencia natural en sí; estaba en perfectas condiciones de mantener a raya a la ciencia. En el proceso de Galileo le surgieron dudas acerca de las pruebas aportadas por Copérnico y Galileo; pudo así pretender por lo menos que su proceso se basaba en una defensa de la racionalidad contra conclusiones precipitadas. Sin duda, la intriga desempeñó un papel importante en la condena de Galileo. Pero un abogado del diablo bien podría decir que la vacilación de algunos cardenales en cuanto a aceptar la teoría de Galileo se debía a la sospecha de que fuera seudocientífica, como la astrología o la actual teoría racial. Más que por cualquier clase de empirismo o de escepticismo, los pensadores católicos tomaron partido en favor de una teoría del hombre y de la naturaleza, tal como se halla contenida en el antiguo y el nuevo Testamento. Esta doctrina, que ofrecía cierta protección contra la superstición bajo disfraces científicos o de otra índole, podría haber preservado a la Iglesia de consentir las manifestaciones del populacho sanguinario que insistía en haber sido testigo de brujerías. No tenía por qué someterse a la mayoría corno los demagogos que afirman que el “pueblo tiene siempre razón” y que a menudo echan mano de este principio para minar las instituciones democráticas. Sin embargo, su participación en las hogueras de brujas sólo prueba la presencia de sangre en su escudo, no su oposición a la ciencia. Al fin y al cabo, si William James y F. C. S. Schiller tenían derecho a equivocarse respecto a los espíritus, la Iglesia puede equivocarse respecto a las brujas. Lo

que en cambio revelan las hogueras es una duda implícita en su propia fe. Los torturadores eclesiásticos daban a menudo señales de mala conciencia; así, por ejemplo, mediante su mísero pretexto de que no se derrama sangre cuando se quema a un ser humano atado a la hoguera.

La mayor deficiencia del tomismo no es propia de su versión moderna. Puede hacerse remontar hasta Tomás de Aquino e incluso hasta Aristóteles. Esta deficiencia consiste en equiparar la verdad y la bondad con la realidad. Tanto los positivistas como los tomistas parecen pensar que la adaptación del hombre a lo que ellos llaman realidad lo sacaría del actual callejón sin salida. Un análisis crítico de semejante conformismo traería probablemente a la luz un fundamento que es común a ambas tendencias del pensamiento: las dos aceptan como modelo de comportamiento un orden en el cual el fracaso o el éxito —en la vida temporal o en la venidera— desempeñan un papel esencial. Bien puede decirse que este dudoso principio, de adaptar la humanidad a algo que la teoría reconoce como realidad, es causa fundamental de la decadencia espiritual contemporánea. En nuestro tiempo, el vehemente deseo de que los hombres se adapten a algo que tiene el poder de ser, ya se le llame un hecho o un *ens rationale*, ha conducido a un estado de racionalidad irracional. En esta era de la razón formalizada las doctrinas se suceden tan rápidamente una a otra, que cada una de ellas sólo es considerada como otra ideología más y sin embargo cada una se ve convertida en causa ocasional de opresión y perjuicio.

El humanismo soñó alguna vez con reunir a la humanidad mediante una comprensión mancomunada de su destino. Creía que podría poner en marcha una sociedad buena mediante la crítica teórica de su *praxis* presente y que luego ésta derivaría en una actividad política correcta. Esto parece haber sido una ilusión. Hoy las palabras deben ser propuestas para la acción. Los hombres creen que los requerimientos de lo existente deberían verse fortalecidos por la filosofía en cuanto servidora de lo existente. Esta es una ilusión tan grande como la anterior, y el positivismo y el neotomismo se la reparten. La voz de mando positivista que pide atenerse a hechos y al sentido común en vez de perseguir ideas utópicas, no difiere mucho de la exhortación a obedecer a la realidad, tal como la interpretan las instituciones religiosas que, al

fin y al cabo, también son hechos. Cada uno de estos bandos expresa sin duda una verdad, con la deformación de pretender que sea exclusivamente válida. El positivismo va tan lejos en la crítica del dogmatismo que declara nulo al principio de la verdad en cuyo nombre únicamente tiene sentido la crítica. El neotomismo se atiene tan estrictamente a este principio, que la verdad se convierte fácticamente en su contrario. Ambas escuelas son de especie heterónoma. Una tiende a reemplazar a la razón autónoma mediante el automatismo de una metodología ultramoderna y la otra mediante la autoridad de un dogma.

III

LA REBELIÓN DE LA NATURALEZA

Cuando se declara a la razón incapacitada para determinar las metas supremas de la vida y la razón debe entonces conformarse con reducir a mera herramienta todo lo que encuentra, su única meta perdurable será sencillamente la perpetuación de su actividad niveladora. Esa actividad se destinaba otrora al "sujeto" autónomo. El proceso de la subjetivación, empero, influyó perjudicialmente en todas las categorías filosóficas: no las relativizó conservándolas dentro de una unidad del pensar mejor estructurada, sino que las redujo a un status de hechos que deben catalogarse. Esto vale también respecto a la categoría del sujeto. Desde los días de Kant, la filosofía dialéctica intentó mantener la herencia del pensar crítico-trascendental, y dejar en pie ante todo el principio según el cual los rasgos fundamentales y las categorías de nuestra comprensión del mundo dependen de factores subjetivos. En cada etapa del proceso de definición del objeto debe tenerse presente la conciencia del deber de observar retrospectivamente los conceptos hasta llegar a sus orígenes subjetivos. Esto vale tanto respecto a ideas fundamentales como hecho, suceso, cosa, objeto, naturaleza, como en relación con circunstancias psicológicas o sociológicas. Desde los tiempos de Kant jamás olvidó el idealismo esta exigencia de la filosofía crítica. Aun los neohegelianos de la escuela espiritualista veían en el sujeto "la forma más alta de la ex-periencia que podemos recoger, pero... no una forma verdadera";[1] pues la idea de sujeto es una noción aislada que ha de ser relativizada mediante el pensar filosófico. Sin embargo Dewey, quien ocasionalmente parecería concordar con Bradley en cuanto a elevar la experiencia al más alto puesto en la metafísica, declara que "el yo o sujeto o experiencia es un componente esencial de la marcha de los sucesos".[2] Según él, "el organismo —el yo, el

---

[1] F. H. Bradley, *Appearence and Reality,* Oxford 1930, pág 103.

[2] John Dewey y otros, *Creative Intelligence,* New York 1917, pág. 59.

‘sujeto’ de la acción— es un factor dentro de la experiencia”.[3] Cosifica así al sujeto. Pero cuanto más se considera a la naturaleza como “un completo caos de cosas heterogéneas” [4] (“caos” indudablemente sólo porque la estructura de la naturaleza no corresponde a la *praxis* humana), como encarnación de meros objetos con referencia a los sujetos humanos, tanto más el sujeto otrora considerado autónomo se ve vaciado de todo contenido, hasta convertirse finalmente en mero nombre que no designa nada. La transformación total de todo dominio ontológico en un dominio de medios, llevada a cabo realmente, conduce a la liquidación del sujeto que ha de servirse de ellos. He ahí lo que confiere a la sociedad industrial moderna su aspecto nihilista. Una subjetivación que eleva al sujeto, al mismo tiempo lo condena.

En el proceso de su emancipación el hombre participa en el destino del mundo que lo circunda. El dominio sobre la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto debe tomar parte en el sojuzgamiento de la naturaleza externa —tanto la humana como la no humana— y, a fin de realizar esto, debe subyugar a la naturaleza dentro de sí mismo. El dominio se “internaliza” por amor al dominio. Lo que comúnmente se define como meta —la felicidad del individuo, la salud y la riqueza—, debe su significación exclusivamente a su posibilidad de volverse funcional. Tales nociones indican condiciones favorables para la producción intelectual y material. Por eso, la abnegación del individuo no tiene en la sociedad industrial meta alguna situada más allá de la sociedad industrial. Semejante renuncia produce racionalidad respecto a los medios e irracionalidad respecto al existir humano. No menos que el individuo mismo, la sociedad y sus instituciones llevan el sello de esta discrepancia. Puesto que la subyugación de la naturaleza dentro y fuera del hombre, se va llevando a cabo sin un motivo que tenga sentido, la consecuencia no es un verdadero trascender la naturaleza o una reconciliación con ella, sino la mera opresión.

---

[3] *The Philosophy of John Dewey,* edit. Paul Arthur Schilpp, Evanston and Chicago, 1939; The Library of Living Philosophers, vol. I, pág. 532.

[4] Harry Todd Costello, "The Naturalism of Frederick Woodbridge", en *Naturalism and the Human Spirit*, pág. 299.

La resistencia y la sublevación que surgen a causa de esta opresión de la naturaleza asaltan a la civilización desde sus comienzos, en forma de rebeliones sociales —tales como los espontáneos levantamientos campesinos del siglo XVI o los tumultos raciales de nuestros días, inteligentemente puestos en escena, como asimismo en forma de crímenes y perturbaciones mentales individuales. Es típico de nuestra era el manejo de esta rebelión por las fuerzas dominantes de la propia civilización, la utilización de la revuelta como medio de eternización de precisamente aquellas condiciones que la provocan y contra las cuales se dirige. La civilización, en cuanto irracionalidad racionalizada, hace que la rebelión de la naturaleza se le integre como un medio más, como un instrumento más.

En este punto corresponde discutir brevemente algunos aspectos de ese mecanismo, como por ejemplo, la situación del hombre en una cultura de autoconservación por la autoconservación misma: la internalización del dominio debida a la evolución del sujeto abstracto, del yo; la reversión dialéctica del principio de dominio mediante el cual el hombre se convierte en herramienta precisamente de esa naturaleza a la que subyuga; el reprimido impulso mimético en cuanto fuerza destructiva explotada por los sistemas más radicales del dominio social. Entre las tendencias intelectuales que son un síntoma de la relación recíproca entre dominio y rebelión, tomaremos como ejemplo al darwinismo, no porque falten ilustraciones filosóficas más típicas de la identidad del dominio del hombre sobre la naturaleza con su sometimiento a ella, sino porque el darwinismo constituye uno de los mojones de la ilustración popular que, con lógica incontestable, trazaron los rumbos del camino hacia la presente situación cultural.

Uno de los factores de la civilización podría ser descrito como sustitución paulatina de la selección natural por la actuación racional. La supervivencia —o, digamos, el éxito— depende de la adaptabilidad del individuo a las coerciones a que lo somete la sociedad. A fin de sobrevivir, el hombre se convierte en un aparato que a cada instante responde con la reacción adecuada a las situaciones perturbadoras y difíciles que conforman su vida. Cada cual debe estar dispuesto a afrontar cualquier situación. Es indudable que esto no constituye un

rasgo característico exclusivo del período moderno; ese rasgo estuvo presente durante toda la historia de la humanidad. Pero los recursos intelectuales y psicológicos del individuo se han modificado a raíz de los medios de la producción material. No cabe duda de que la vida de un campesino o artesano holandés del siglo XVII o la de un tendero del siglo XVIII era mucho más insegura que la vida de un obrero de nuestros días. Pero el surgimiento del industrialismo tuvo como consecuencia la aparición de fenómenos cualitativamente nuevos. El proceso de adaptación se ha vuelto ahora deliberado y es, por lo tanto, total.

Así corno se tiende hoy a someter toda vida cada vez más a la racionalización y a la planificación, la vida de todo individuo —incluyendo sus impulsos más secretos que antes formaran su esfera privada— debe observar ahora las exigencias de la racionalización y la planificación: la autoconservación del individuo presupone su adaptación a las exigencias de la conservación del sistema. Ya no le queda posibilidad alguna de sustraerse al sistema. Y así como el proceso de la racionalización ya no es resultado de las fuerzas anónimas del mercado, sino que se lo siente como establecido por una minoría planificadora, del mismo modo la masa de los sujetos debe adaptarse en forma consciente: el sujeto, por así decirlo, debe emplear todas sus energías para cumplir con la definición pragmatista de “estar en el movimiento de las cosas y pertenecer a él”.[5] Otrora la realidad se oponía al ideal desarrollado por el individuo concebido como autónomo; la realidad había de configurarse en concordancia con ese ideal. Tales ideologías resultan hoy comprometedoras y el pensamiento progresista las pasa por alto, facilitando así involuntariamente la elevación de la realidad a la categoría de ideal. La adaptación se convierte, pues, en pauta para todo tipo imaginable de comportamiento subjetivo. El triunfo de la razón subjetiva, formalizada, es también el triunfo de una realidad que se enfrenta con el sujeto como absoluta y arrolladora.

El estilo de producción actual requiere mucha más flexibilidad que nunca en el pasado. La mayor iniciativa exigida en todas las situaciones de la vida requiere una mayor adaptabilidad a circunstancias cam-

5 Dewey, en Creative Intelligence, ibid.

biantes. Si un artesano medieval hubiese podido cambiar de oficio, la readaptación hubiera sido para él más radical que la del hombre que en vano hoy se hace sucesivamente mecánico, vendedor y director de una compañía de seguros.

La siempre creciente uniformidad de los procesos técnicos facilita a los hombres el cambio de ocupación. Pero esta mayor facilidad para el paso de una actividad a otra no significa que le quede más tiempo libre para la reflexión o para desviaciones respecto a los modelos establecidos. Cuantos más aparatos inventemos destinados a dominar la naturaleza, tanto más debemos servir a éstos para sobrevivir.

Poco a poco, el hombre se ha hecho menos dependiente de pautas de conducta absolutas, de ideales de vigencia general. Se lo considera tan libre que no necesita de otras pautas fuera de las suyas. Paradójicamente, este aumento de la independencia ha conducido a un aumento parejo de la pasividad. En la misma medida en que se han vuelto sutiles los cálculos del hombre respecto a los medios, se volvió también torpe su elección de fines, elección que en otro tiempo guardaba relación recíproca con la fe en la verdad objetiva; el individuo, depurado respecto a todo residuo de mitología, incluso de la mitología de la razón objetiva, reacciona automáticamente, conformándose a los modelos generales de la adaptación. Las fuerzas económicas y sociales adoptan el carácter de ciegas fuerzas de la naturaleza a las que el hombre, a fin de preservarse, debe dominar mediante la adaptación a ellas. Como resultado final del proceso tenemos, por un lado, el yo, el ego abstracto, vaciado de toda substancia salvo de su intento de convertir todo lo que existe en el cielo y sobre la tierra en medio para su preservación y, por otro, una naturaleza huera, degradada a mero material, mera substancia que debe ser dominada sin otra finalidad que la del dominio.

Para el hombre medio la autopreservación ha llegado a depender de la rapidez de sus reflejos. La razón misma se identifica con esta capacidad de adaptación. Podría parecer que el hombre actual dispone de una posibilidad de elección más amplia que sus antepasados, y en cierto sentido es así. Su libertad ha aumentado en forma notable con el

aumento de las posibilidades de producción. Para hablar cuantitativamente, un obrero moderno tiene a su disposición un surtido mucho más rico de bienes de consumo que un noble del *ancien régime*. La importancia de este fenómeno no debe ser subestimada; pero antes de interpretar el aumento de las cosas que pueden elegirse como un incremento de la libertad, tal como lo hacen los entusiastas de la producción en cadena, hemos de parar mientes en la presión inseparable de ese crecimiento y en la modificación de la calidad que va pareja con esta nueva especie de selección o surtido. La presión consiste en la continua coerción que las condiciones sociales modernas imponen a cada individuo; el cambio se puede ilustrar mediante la diferencia entre un artesano del viejo estilo, que elegía la herramienta adecuada para el buen acabado de una pieza de su labor, y el obrero de hoy que debe decidir rápidamente cuál de las muchas palancas o llaves interruptoras debe poner en acción. Muy diferentes grados de libertad están en juego cuando se trata de la conducción de un caballo o del manejo de un automóvil moderno. Haciendo caso omiso del hecho de que el automóvil es accesible a un porcentaje mucho mayor de la población que el carruaje a caballo, el automóvil es más veloz y más rendidor, exige menos cuidados y acaso sea más dócil. Sin embargo, el incremento de la libertad ha producido un cambio en el carácter de la libertad. Es como si las innúmeras leyes, prescripciones y reglamentaciones a las que hemos de hacer caso condujeran el coche, y no nosotros. Existen limitaciones de velocidad, órdenes de andar despacio, de detenerse, de mantenerse dentro de determinados carriles, y hasta diagramas que indican la forma de la curva que uno está por tomar. Debemos dirigir la vista constantemente a las calles y estar preparados para reaccionar en cualquier momento con el movimiento correcto. Nuestra espontaneidad se ve reemplazada por una disposición de ánimo que nos obliga a privarnos de toda sensación o de todo pensamiento que pudieran perjudicar nuestra celeridad frente a las exigencias impersonales que nos asaltan.

La modificación ilustrada mediante este ejemplo se extiende sobre casi todos los terrenos de nuestra cultura. Basta comparar los métodos de persuasión del hombre de negocios anticuado con los de la propa-

ganda moderna: chillonas luces de neón, gigantescos carteles, alto parlantes que aturden. Detrás de la cháchara infantil de los slogans para los que no existe nada sagrado, se advierte un texto invisible que proclama la potencia de los consorcios industriales capaces de pagar tanto lujo imbécil. De hecho, la cuota de ingreso y las contribuciones para ser miembro de esta hermandad comercial son tan elevadas que el pequeño novicio cae vencido aún antes de empezar. El texto invisible proclama también las conexiones y los repudios que rigen entre las sociedades dominantes, y finalmente la potencia concentrada del aparato económico total.

Aun cuando, por así decirlo, al consumidor se le deja la opción, la elección, no obtendrá por su dinero ni el valor de un céntimo de más, sea cual fuere la marca que prefiera. La diferencia de calidad entre dos artículos populares de igual precio es por lo común tan ínfima como la diferencia en el contenido de nicotina entre dos marcas de cigarrillos. No obstante, esta diferencia, abonada por “tests científicos”, se inculca constantemente en la conciencia del consumidor mediante carteles de propaganda iluminadas por miles de lámparas eléctricas, mediante la radio y mediante páginas enteras de periódicos y revistas, como si se tratara de una revelación destinada a modificar el curso total del mundo y no de algo de magnitud ilusoria, que no importa una verdadera diferencia ni siquiera para un fumador en cadena. De algún modo los hombres saben leer entre líneas las expresiones de este lenguaje del poder. Comprenden y se adaptan.

En la Alemania nacionalsocialista, los diversos poderes económicos concurrentes formaban, bajo el velo de la *Volksgemeinschaft* (comunidad popular), un frente común contra el pueblo, abandonando sus diferencias superficiales. Sin embargo, puesto que se había visto sometido a una propaganda masiva, el pueblo estaba preparado para adaptarse pasivamente a las nuevas ecuaciones de poder, para permitirse únicamente aquella clase de reacción que lo capacitaba para insertarse en el marco económico, social y político. Antes de aprender a arreglarse sin independencia política, los alemanes habían aprendido a considerar las formas de gobierno corno meros modelos adicionales a los que debían adaptarse de la misma manera en que sus reacciones se

habían adaptado a una máquina en el taller o a las reglas del tránsito urbano. Como dijimos antes, la exigencia de adaptación existió también en el pasado; la diferencia está en la solicitud con la que uno se somete, en el grado de penetración de esa actitud en el ser de los hombres, penetración que ha modificado la naturaleza de la libertad lograda. Y esa diferencia antes que nada reside en el hecho de que la humanidad moderna no se entrega a este proceso como un niño que tiene confianza natural en la autoridad, sino como un adulto que abandona la individualidad que ha conquistado. La victoria de la civilización es demasiado completa para ser verdadera. Por eso en nuestra época la adaptación implica un elemento de resentimiento y de rabia reprimida.

En lo intelectual el hombre moderno no es tan hipócrita como sus antepasados del siglo XIX que cubrían las prácticas materialistas de la sociedad con piadosas frases idealistas. Hoy ya no se engaña a nadie con esa especie de hipocresía. Pero no porque se haya suprimido la contradicción entre las frases altisonantes y la realidad. Lo único que se ha hecho es institucionalizar tal contradicción. La hipocresía se tornó cínica: ya ni siquiera espera que se le crea. La misma voz que predica sermones acerca de las cosas superiores de la vida, como el arte, la amistad o la religión, recomienda al oyente elegir determinada marca de jabones. Los manuales de bolsillo que tratan sobre cómo mejorar la oratoria, comprender la música o alcanzar la salvación, están redactados en el mismo estilo que otros destinados a cantar loas a las ventajas de ciertos purgantes.

Un redactor experimentado puede, en efecto, redactar cualquiera de ellos. En la división de trabajo altamente desarrollada, la expresión se ha convertido en un instrumento usado por técnicos al servicio de la industria. Quien pretenda ser escritor puede inscribirse en determinado colegio y aprender las numerosas combinaciones que pueden ser elaboradas de acuerdo con una lista de fábulas aderezadas. Estos esquemas están coordinados, en cierta medida, con las exigencias de otras agencias de la cultura de masas, en especial con las de la industria cinematográfica. Cuando se escribe una novela, ya se piensa en sus posibilidades de filmación; cuando se compone una sinfonía o se escribe un poema, se tienen en cuenta sus valores publicitarios. Antaño la as-

piración del arte, la literatura y la filosofía consistía en expresar el sentido de las cosas y de la vida, en ser la voz de todo lo que es mudo, en prestar a la naturaleza un órgano para comunicar sus padecimientos o, como podríamos decir, en dar a la realidad su verdadero nombre. Hoy la naturaleza se ve privada de su lenguaje. En un tiempo se creía que toda manifestación, toda palabra, todo grito o todo gesto tenía un significado interior; hoy se trata de un mero proceso.

La historia del chico que, mirando al cielo, preguntó: “Papá, ¿para qué artículo hace propaganda la luna?”, es una alegoría acerca de lo que se ha hecho de la relación entre el hombre y la naturaleza en la edad de la razón formalizada. Por un lado, la naturaleza se vio desprovista de todo sentido o valor interno. Por el otro, al hombre le quitaron todas las metas salvo la de la autoconservación. El hombre intenta convertir todo lo que está a su alcance en un medio para ese fin. Toda palabra o sentencia que tenga otras implicaciones que las pragmáticas resulta sospechosa. Cuando a un hombre se le sugiere que admire una cosa, que respete un sentimiento o una actitud, que ame a una persona por ella misma, esto se le hace sospechoso de sentimentalismo y teme que puedan burlarse de él o tratar de venderle algo. Aunque a los hombres no se les ocurra preguntar para que ha de hacer publicidad la luna, se inclinan sin embargo a pensar en ella en términos de balística, o de distancias siderales que pueden ser recorridas.

La transformación total del mundo en un mundo más de medios que de fines es en sí consecuencia del desarrollo histórico de los métodos de producción. Al tornarse más complejas y más reificadas la producción material y la organización social, se hace cada vez más difícil reconocer a los medios como tales, ya que adoptan la apariencia de entidades autónomas. Mientras los medios de producción siguen siendo primitivos, también la formas de la organización social son primitivas. Las instituciones de las tribus polinesias reflejan la presión inmediata y avasalladora de la naturaleza. Su organización social se ve estructurada por sus necesidades materiales. La gente vieja, más débil que la joven pero más experta, hace los planes para la cacería, la construcción de puentes, la elección de sitios para los campamentos, etc.; los más jóvenes deben obedecer. Las mujeres, más débiles que los

hombres, no salen a cazar y no participan en la preparación y el consumo de las piezas de caza mayor; su deber consiste en recolectar plantas y pescar besugos. Los sangrientos ritos mágicos sirven en parte para iniciar a la juventud y en parte para infundirle un tremendo respeto ante el poder de los sacerdotes y de los viejos.

Lo que es válido para los primitivos, lo es también para comunidades civilizadas: las especies de armas o de máquinas que utiliza el hombre en las diversas etapas de su desarrollo requieren determinadas formas de mando y obediencia, de cooperación y subordinación, y de este modo tales condiciones actúan también tratándose de la producción de determinadas formas jurídicas, artísticas y religiosas. Durante su larga historia el hombre ha alcanzado a veces un grado tal de libertad respecto a la presión inmediata de la naturaleza, que pudo ponerse a reflexionar sobre la naturaleza y la realidad sin hacer con ello planes directos o indirectos para su autoconservación. Estas formas relativamente independientes del pensar que Aristóteles describe como contemplación teórica, se cultivan sobre todo en la filosofía. La filosofía aspiraba a una intelección que no había de servir a cálculos utilitarios, sino que debía estimular la comprensión de la naturaleza en sí y para sí.

Desde el punto de vista económico, el pensamiento especulativo era sin duda alguna un lujo que, en una sociedad basada en el gobierno de grupos, sólo podía permitirse una clase de gente exenta de labores pesadas. Los intelectuales que, para Platón y Aristóteles, eran los primeros grandes prohombres europeos, deben toda su existencia y su ocio, necesario para poder dedicarse a la especulación al sistema de dominio del que tratan de emanciparse espiritualmente. En diversos sistemas del pensamiento pueden descubrirse las huellas de esa paradójica situación. Hoy —y esto es ciertamente un progreso— las masas saben que semejante libertad para la contemplación sólo se manifiesta ocasionalmente. Fue siempre un privilegio de determinados grupos que, automáticamente, construían una ideología, hipostasiando su privilegio como virtud humana; ésta servía así efectivamente a fines ideológicos y glorificaba a quienes se veían exentos de la labor manual. De ahí la desconfianza que tales grupos provocan. En nuestra era el inte-

lectual no está de ningún modo protegido contra la presión que ejerce sobre él la economía a fin de que se haga cargo de las exigencias siempre cambiantes de la realidad. Por lo tanto, la meditación, que dirigía sus miradas hacia la eternidad, se ve desplazada por la inteligencia pragmática que enfoca el instante próximo. En vez de perder el carácter de privilegio, el pensamiento especulativo sufre una liquidación total y esto difícilmente podrá llamarse un progreso. Si bien, por cierto, la naturaleza ha perdido en ese proceso su condición terrorífica, sus *qualitates occultae*, se ve sin embargo que, desprovista enteramente de la posibilidad de hablar a través de la conciencia de los hombres, aun a través de la lengua deformada de esos grupos privilegiados, la naturaleza parecería vengarse.

La indiferencia moderna frente a la naturaleza constituye en verdad tan sólo una variante de la actitud pragmática, que es típica de la civilización occidental en su totalidad. Las formas son diferentes. El primitivo cazador de nutrias norteamericano veía en las llanuras y en las montañas únicamente la perspectiva de una buena caza; el hombre de negocios moderno ve en el paisaje una oportunidad favorable para la colocación de letreros de propaganda de cigarrillos. El destino de los animales en nuestro mundo aparece simbolizado en una noticia que hace algunos años recorrió los periódicos. Informaba que los aterrizajes de aviones en África se veían a menudo obstaculizados por manadas de elefantes y de otros animales. Los animales son considerados en este caso simplemente como obstáculos de tránsito. Esta representación del hombre como amo se remonta hasta los primeros capítulos del Génesis. Los pocos Mandamientos que favorecen a los animales y que se encuentran en la Biblia han sido interpretados por los pensadores religiosos más eminentes, como Pablo, Tomás de Aquino y Lutero, de modo tal que únicamente afectan la educación moral del hombre y no se refieren en absoluto a alguna obligación del hombre para con las demás criaturas. Sólo el alma del hombre puede salvarse; los animales únicamente tienen el derecho de sufrir. "Algunos hombres y mujeres —escribió hace algunos años un cura inglés— padecen y mueren por la vida, el bienestar y la felicidad de otros. Esta ley es perdurablemente eficaz. Su ejemplo más alto le fue señalado al mundo (lo escribo

con gran respeto) en el Gólgota. ¿Por qué habría que exceptuar a los animales de la eficacia de esta ley o principio?”[6] El Papa Pío IX no admitió que en Roma se fundara una sociedad dedicada a impedir la crueldad para con los animales, puesto que, así lo explicó, la teología enseña que el hombre no tiene obligaciones frente a un animal.[7] El nacionalsocialismo se jactaba ciertamente de su protección a los animales, pero únicamente para degradar más a aquellas “razas inferiores” a las que trataba como mera naturaleza.

Estos ejemplos son traídos a colación sólo para indicar que la razón pragmática no es nada nuevo. Pero es cierto que la filosofía que la respalda, la concepción de que la razón, esa máxima potencia del hombre, sólo tiene que habérselas con instrumentos, más aun, que es ella misma un instrumento, se expresa hoy día con mayor claridad y se ve más generalmente aceptada que antes. El principio de dominio es el ídolo al que se sacrifica todo.

La historia de los esfuerzos del hombre destinados a subyugar la naturaleza es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre. La evolución del concepto de yo refleja esta doble historia.

Es difícil decir con exactitud qué se proponían designar las lenguas del mundo occidental, en alguna época determinada, con el concepto de yo, concepto inmerso en vagas asociaciones. En cuanto principio de identidad que se empeña por triunfar en la lucha contra la naturaleza en general, contra otros hombres en particular, y sobre sus propios impulsos, el yo se siente como algo ligado a funciones de dominio, mando y organización. El principio del yo parece manifestarse en el brazo extendido del soberano que ordena marchar a sus hombres o que condena al acusado a ser ejecutado. En un sentido espiritual, tiene la calidad de un rayo de luz. Al penetrar en la oscuridad, alborota a los espíritus de la fe y del sentimiento, que prefieren mantenerse ocultos en las sombras. Desde un punto de vista histórico pertenece esencialmente a una edad de privilegios de casta, caracterizada por una escisión entre la labor espiritual y la manual, entre conquistadores y con-

6 Edward Westermark, *Christianity and Morals,* New York 1939. pág. 388.

7 *Ibid.,* pág. 389.

quistados. Su dominio en la época patriarcal es evidente. En tiempos del matriarcado difícilmente hubiera podido desempeñar un papel decisivo cuando —recordemos a Bachofen y a Morgan— se veneraba a las divinidades etónicas. Tampoco puede atribuirse a los esclavos de la antigüedad, esa masa amorfa situada en la base de la pirámide social, un yo o una identidad en su sentido verdadero.

El principio de dominio, que primitivamente se fundaba en la violencia brutal, fue adquiriendo en el transcurso del tiempo un carácter más espiritual. La voz interior vino a reemplazar al amo en la emisión de órdenes. Podría escribirse la historia de la civilización occidental en función del despliegue del yo; esto es, diciendo en qué medida sublima, vale decir, internaliza el súbdito las órdenes de su amo, que lo ha precedido en la autodisciplina. Partiendo de este punto de vista, el líder y la *élite* podrían definirse como aquellos que promovieron la coherencia y el nexo lógico entre los diversos quehaceres de la vida cotidiana. Ellos lograron obligar a los hombres a la continuidad, a la regularidad, e incluso a la uniformidad en el proceso de producción por primitivo que éste fuese. El yo se volvió en cada uno de los sujetos encarnación del líder; fundó un nexo racional entre las experiencias diversificadas de diferentes personas. Así como el líder, el comandante, subdivide a sus hombres en infantes y en tropas de a caballo, así como él prefigura el futuro, así el yo clasifica las experiencias según categorías o especies y planifica la vida del individuo. La sociología francesa[8] enseñó que el ordenamiento jerárquico de las nociones generales primitivas reflejaban la organización tribal y su poder sobre el individuo. Demostró que todo el orden lógico, toda la estructuración de los conceptos según prioridad y posterioridad, subordinación y supraordinación, y el deslinde de sus zonas y fronteras en cada caso, reflejan las condiciones sociales y la división de trabajo.

En ningún momento el concepto de yo se libró de la mácula de su origen en el sistema del dominio social. Incluso versiones tan idealizadas como la doctrina del yo de Descartes dejan abierta la sospecha

[8] Ct. E. Durkheim, "De quelques iormes primitives de classification", en *L'Annee socwlogique,* I, vol. 6, 1903, págs. 1-72

de coacción; los reparos de Gassendi a las *Meditationes* se burlan de la representación de un pequeño espíritu, vale decir el yo, el cual, desde su fortaleza bien oculta en el cerebro —*arcem in cerebro tenens*—[9] o bien, como podrían decirlo los psicólogos mediante una estación emisora y receptora en el cerebro, elabora los comunicados de los sentidos y transmite sus órdenes a las diversas partes del cuerpo.

Resulta instructivo seguir los afanes de Descartes destinados a encontrar para ese yo un sitio que o estuviese dentro de la naturaleza, pero bastante próximo a la naturaleza como para incluirla. Su primera aspiración va destinada a dominar las pasiones, vale decir la naturaleza, por cuanto hace notar su presencia dentro de nosotros. El yo se abandona a emociones gratas y provechosas, pero es intransigente frente a todo lo que engendra tristeza. Su empeño principal debe consistir en impedir a las emociones que perjudiquen los juicios. La matemática, cristalina, inconmovible y autosuficiente, el instrumento clásico de la razón formalizada, ejemplifica mejor que nada la actuación de esta severa instancia. El yo domina a la naturaleza. Definir los objetivos del yo de otro modo, y no en el sentido de su propia indefinida perseverancia, contaminaría el concepto de yo.

En la filosofía de Descartes su catolicismo tradicional debilita un tanto el dualismo de yo y naturaleza. La posterior evolución del racionalismo y luego del idealismo subjetivo tendió cada vez más a superar el dualismo mediante el intento de disolver el concepto de naturaleza —y finalmente todo el contenido de la experiencia— en el de yo, concebido como yo trascendental. Pero cuanto más radical se hace el despliegue de esta tendencia tanto mayor es el influjo del dualismo antiguo, más ingenuo y por tal motivo menos inconciliable, de la teoría cartesiana de las substancias, en el dominio del propio yo. El ejemplo más sugestivo de ello es la filosofía trascendental extremadamente subjetivista de Fichte. En su doctrina temprana, según la cual la única *raison d'être* del mundo consiste en brindar a la dominante identidad trascendental un campo de acción, la relación entre el yo y la naturaleza es una relación de tiranía. El universo todo se transforma en ins-

[9] Descartes, *Oeuvres,* Park 1904, VII, pág 269

trumento del yo, a pesar de que el yo no tiene substancia o significación fuera de su propia actividad ilimitada. Aun cuando la ideología moderna está situada mucho más cerca de Fichte que lo que generalmente se supone, se ha liberado de tales andaduras metafísicas, y el antagonismo entre un yo abstracto como amo indiscutido y una naturaleza desprovista de toda significación inherente, se ve oscurecido por vagas entidades absolutas, corno las ideas de progreso, de éxito, de dicha o de experiencia.

A pesar de todo, la naturaleza es concebida hoy día más que nunca como mera herramienta del hombre. La naturaleza es objeto de una explotación total, que no conoce límites puesto que no conoce ninguna meta instituida por la razón. El imperialismo sin límites del hombre no encuentra jamás satisfacción. El dominio de la especie humana sobre la tierra no tiene parangón en aquellas épocas de la historia natural en que otras especies animales representaban las formas más altas de la evolución orgánica. Sus deseos encontraban su límite en las necesidades de su existencia física. Es cierto que la codicia del hombre, su deseo de extender su poder hacia dos infinitudes, el microcosmo y el macrocosmo, no surge inmediatamente de su propia naturaleza, sino de la estructura de la sociedad. Así como los ataques de los pueblos imperialistas al resto del mundo deben explicarse más bien a partir de sus luchas intestinas antes que de su así llamado carácter nacional, así la agresión totalitaria de la especie humana contra todo lo que ella excluye de sí misma se deriva más de las relaciones entre los hombres que de cualidades humanas congénitas. El estado de guerra entre los hombres, ya sea en tiempos de guerra o de paz, es la clave para explicar la insaciabilidad de la especie y los comportamientos prácticos que de ella resultan; es asimismo la clave para explicar las categorías y los métodos de la inteligencia científica dentro de los cuales la naturaleza aparece cada vez más bajo el aspecto de su explotación eficaz. Esta forma de percepción determinó también la forma en que los hombres se ven unos a otros en sus circunstancias económicas y políticas. Los modelos que los hombres aplican en su contemplación de la naturaleza ejercen finalmente un efecto retroactivo sobre cómo se reflejan los hombres en el espíritu humano, determinan ese reflejo y suprimen la

última meta objetiva que pudiera motivar el proceso. La represión de los deseos que la sociedad logra mediante el yo, se torna cada vez más irracional no sólo respecto a la población como todo, sino también en lo referente a cada individuo. Cuanto más ruidosamente se proclama y se reconoce la idea de racionalidad, tanto más se acrecienta en la disposición de ánimo del hombre el resentimiento consciente o inconsciente contra la civilización y su instancia dentro del individuo: el yo.

¿Cómo reacciona la naturaleza, en todas las fases de su represión, dentro del hombre y fuera de él, frente a este antagonismo? ¿En qué consisten las manifestaciones psicológicas, políticas y filosóficas de su rebelión? ¿Es posible solucionar el conflicto mediante una "vuelta a la naturaleza", mediante una reanimación de viejas doctrinas o la creación de nuevos mitos?

Todo ser humano se halla en contacto con este aspecto tiránico de la civilización a partir de su nacimiento. El poder de su padre se le aparece al niño como avasallador y sobrenatural en el sentido literal de la palabra. La orden del padre es la razón liberada de la naturaleza, es un poder espiritual inexorable. El niño sufre al someterse a ese poder. A un adulto le resulta prácticamente imposible rememorar todas las torturas que como niño ha sufrido al obedecer las innúmeras exhortaciones de los padres: no sacar la lengua, no imitar a otros, no ser desprolijo y no olvidar lavarse las orejas. En estas exigencias se enfrenta el niño con los postulados fundamentales de la civilización. Se lo obliga a resistir a la presión inmediata de sus impulsos, a distinguir entre sí mismo y el mundo circundante, a ser eficaz; dicho brevemente, sirviéndonos de la terminología de Freud, a ir formando un superyó que unifique dentro de sí todos los así llamados principios que erigieron ante él su padre y las figuras paternas. El niño no reconoce el motivo de todas estas exigencias. Obedece para que no lo reten o castiguen, para no perder el amor de sus padres, del que siente honda necesidad. Pero el sufrimiento que va unido a la sumisión perdura, y así desarrolla contra sus padres una profunda enemistad que finalmente se transforma en resentimiento contra la civilización misma.

Este proceso puede adquirir formas especialmente drásticas cuando la obediencia es lograda mediante la coacción no por parte de un individuo, sino de un grupo: el de otros niños, por ejemplo, en la plaza de juegos o en la escuela. Éstos no argumentan, pegan. Al alcanzar la sociedad industrial una etapa en la cual el niño debe afrontar inmediatamente las fuerzas colectivas, la conversación y por consiguiente el pensamiento desempeñan un papel cada vez menos importante en su economía psicológica. Con ello se desmorona la conciencia moral o superyó. Se agrega a estas circunstancias el cambio en el comportamiento de la madre, ocasionado por la transición hacia la racionalidad formal. La utilidad considerable que el esclarecimiento psicoanalítico en todas sus versiones aportó a determinados grupos urbanos es, al mismo tiempo, un paso más hacia un comportamiento más racionalizado y más consciente por parte de la madre, de cuyo amor instintivo depende el desarrollo del niño. La madre se va transformando en niñera, su amabilidad y persuasión se hacen poco a poco partes integrantes de una técnica. Por más que la sociedad pueda ganar con el hecho de hacer de la maternidad una ciencia, priva al individuo de ciertos influjos que otrora tenían fuerza formativa en la vida social.

El odio a la civilización no es tan sólo una proyección irracional de dificultades psicológicas personales en el mundo (tal como se lo interpreta en algunos escritos psicoanalíticos). El adolescente advierte que no se lo compensa suficientemente por la represión de los deseos instintivos que se espera de él; advierte, por ejemplo, que la sublimación de objetivos sexuales requerida por la civilización no le aporta la seguridad material en cuyo nombre se la predica. El industrialismo tiende cada vez más a someter las relaciones sexuales al dominio social La Iglesia mediaba entre la naturaleza y la civilización haciendo del matrimonio un sacramento y tolerando al mismo tiempo saturnalias, pequeños excesos eróticos y hasta la prostitución. En la era presente el matrimonio adquiere cada vez más el carácter de sanción social, del pago de mensualidades para ser miembro de un club de privilegios masculinos cuyos estatutos son dictados por las mujeres. De modo equivalente adquiere para las mujeres el carácter de un premio al que debe aspirarse, el premio de una seguridad sancionada. Ya no se com-

padece ni se condena a la muchacha que transgrede las convenciones y pierde así su reconocimiento en esta y en la otra vida; sencillamente se piensa de ella que no ha entendido sus posibilidades. Es una cosa necia, no trágica. El peso principal se desplaza enteramente hacia la conveniencia finalista del matrimonio en cuanto instrumento de la conformidad dentro de la maquinaria social. Poderosas organizaciones velan por su funcionamiento, y la industria del esparcimiento se desempeña como su agencia de publicidad. Mientras la sociedad se dedica laboriosamente a eliminar los pequeños restos de prostitución que hacen del amor un negocio, la vida instintiva se adapta cada vez más, en todas sus ramas, al espíritu de la cultura comercial. Las frustraciones provocadas por esta tendencia se encuentran en la base del proceso civilizador; se los debe comprender filogenética y no ontogenéticamente, pues en cierta medida los complejos psicológicos reproducen la historia primaria de la civilización. Ciertamente, tales procesos primitivos se experimentan ahora conforme a la fase actual de la civilización. En este nivel más elevado se centra el conflicto en torno a los ideales en aras de los cuales se impone el renunciamiento. Lo que sobre todo tortura al hombre joven es su conciencia turbia y confusa del nexo estrecho, casi de la identidad, entre razón, yo, dominio y naturaleza. Siente el abismo entre los ideales que se le inculcaron junto con las esperanzas que despiertan en él y el principio de realidad al que se ve obligado a someterse. La rebelión a la que ello lo conduce se dirige contra el hecho de que la apariencia de religiosidad, de apartamiento de la naturaleza, de infinita superioridad, sólo oculta el dominio del más fuerte o del más astuto.

Este descubrimiento puede agregar al carácter del individuo que lo hace, según sea el caso, uno de dos elementos importantes: resistencia o sometimiento. El individuo que ofrece resistencia se opondrá a todo intento pragmático por conciliar las exigencias de la verdad con las irracionalidades del existir. En lugar de sacrificar la verdad conformándose y adaptándose a las pautas vigentes, insistirá en expresar durante su vida tanta verdad como pueda, tanto en la teoría como en la práctica. Llevará una vida llena de conflictos; tendrá que estar dispuesto a correr el riesgo de extrema soledad. La hostilidad irracional

que lo induciría a proyectar sobre el mundo sus dificultades internas quedará vencida por la pasión de realizar aquello que en su fantasía infantil representaba su padre, o sea la verdad. Este tipo de joven —siempre que se trate aquí de un tipo— toma en serio lo que se le ha enseñado. En el proceso de internalización obtiene por lo menos el éxito suficiente para oponerse a la autoridad externa y al culto ciego de la llamada realidad. No teme tener que someter la realidad a la prueba de la verdad ni descubrir, tras esa prueba, el antagonismo entre ideales y realidades. Su misma crítica, teórica y práctica, revalida negativamente aquella fe positiva que había tenido en su infancia.

El otro elemento, la sumisión, es aquel hacia el que la mayoría se ve impulsada para cargarlo sobre sí. A pesar de que la mayor parte de la gente no superaría más la costumbre de blasfemar contra el mundo a causa de sus dificultades, aquellos que son demasiado débiles para enfrentarse con la realidad no tienen más remedio que extinguirse identificándose con ella. Nunca se reconcilian racionalmente con la civilización. En cambio, se inclinan ante ella, al aceptar secretamente la identidad entre razón y dominio, entre civilización e ideal, por más que pretendan encogerse de hombros. Un cinismo bien informado no es más que otra forma de conformismo. Esa gente se complace en hacer suya la idea del dominio del más fuerte como norma eterna, o bien se fuerza a sí misma a aceptarla. Toda su vida es un incesante esfuerzo destinado a oprimir y a rebajar la naturaleza, ya sea hacia dentro o hacia fuera, y a identificarse con sus sustitutos más poderosos: con la raza, la patria, el líder, los clanes y la tradición. Para ellos todas estas palabras significan lo mismo: la irresistible realidad a la que se le debe respeto y obediencia. Sin embargo, sus propios impulsos naturales, antagónicos respecto a las diversas exigencias de la civilización, llevan en su interior una vida deformada, subterránea. En términos psicoanalíticos podría decirse que el individuo sumiso es aquel cuyo inconsciente ha quedado fijado en la etapa de la rebelión reprimida contra sus padres físicos. Esta rebelión se manifiesta en un exagerado conformismo o en crímenes, según sean las condiciones sociales o individuales. El individuo que ofrece resistencia continúa siendo fiel a su superyó, y en cierto sentido a su imagen paterna. Pero la resistencia

de un hombre frente al mundo no puede deducirse sencillamente de su conflicto no resuelto con los padres. Al contrario, sólo es capaz de resistencia quien ha superado ese conflicto. La verdadera causa de su actitud reside en la toma de conciencia de que la realidad es “no verdadera”, conciencia que adquiere al comparar a sus padres con los ideales que ellos pretenden representar.

En cambio, en el papel de los padres que tiene lugar con la creciente transferencia de sus funciones educacionales a la escuela y a los grupos sociales, tal como lo exige la vida económica moderna, explica en gran medida la paulatina desaparición de la resistencia individual frente a las tendencias sociales vigentes. Para comprender, empero, ciertos fenómenos de la psicología de masas que en la historia más reciente han desempeñado un papel esencial, merece peculiar atención un mecanismo psicológico específico. Hay estudiosos modernos que informan que el impulso mimético del niño, su tenaz insistencia en imitar a todos y a todas las cosas, incluso sus propios sentimientos, es uno de los recursos del aprender, particularmente cuando se trata de aquellas etapas tempranas y casi inconscientes del desarrollo personal que definen el carácter que finalmente adquiere el individuo, sus modos de reaccionar, sus pautas generales de comportamiento. El cuerpo entero es un órgano de expresión mimética. Gracias a esta facultad adquiere el hombre su modo particular de reír o de llorar, de hablar y de juzgar. La imitación inconsciente va subordinándose a la imitación consciente y a los métodos de aprendizaje racionales sólo durante las últimas fases de la infancia. Esto explica, por ejemplo, la razón por la cual los gestos, la entonación, el grado y la modalidad de la excitabilidad, el estilo de andar, brevemente, todas las características presuntamente naturales de una así llamada raza, parecen conservarse gracias a la herencia luego de haber desaparecido hace mucho sus causas ambientales. Las reacciones y los gestos de un exitoso hombre de negocios judío reflejan el temor bajo el cual vivían sus antepasados; pues las peculiaridades de un individuo son menos el fruto de la educación racional que las huellas atávicas que se remontan a la tradición mimética.

En la crisis contemporánea el problema del mimetismo se presenta con carácter de particular urgencia. La civilización comienza con los

impulsos miméticos innatos en el hombre, que este, sin embargo, debe trascender y sublimar. El progreso cultural en su totalidad, así como también la educación individual —vale decir, los procesos filogenéticos y ontogenéticos de la civilización—, consiste en gran medida en el hecho de transformar comportamientos miméticos en comportamientos racionales. Así como los primitivos tienen que aprender a saber que podrán producir mejores cosechas si cultivan correctamente el suelo que si emplean la magia. Así el niño moderno debe aprender a refrenar sus impulsos miméticos y a dirigirlos hacia una meta determinada. La adaptación consciente y finalmente el dominio reemplazan las diversas formas de la mimesis. El progreso de la ciencia representa la manifestación teórica de esta mutación: la fórmula va reemplazando a la imagen, la máquina de calcular a las danzas rituales. Adaptarse significa llegar a identificarse —en aras de la autoconservación con el mundo de los objetos. Este modo deliberado (en oposición al automático) de llegar a-ser-como-el-medio-ambiente constituye un principio universal de civilización.

El judaísmo y el cristianismo fueron intentos de conferir sentido a esta represión de los impulsos primitivos, de convertir una ciega resignación en comprensión y esperanza. Dieron cumplimiento a estas aspiraciones mediante la doctrina mesiánica de la salvación y la bienaventuranza. Las escuelas de filosofía europeas intentaron continuar esa herencia religiosa por medio del pensamiento racional, o más bien racionalista, y aun los que cultivaban tendencias negativas o ateas mantenían vivas aquellas ideas, al negarse a respetar como zona reservada el territorio de la religión neutralizada. Las grandes revoluciones, herederas de la filosofía, transfirieron en un sentido amplio las concepciones de fe absolutas de las masas al terreno político. No obstante, el nacionalismo de la era moderna no ha sido capaz de despertar en las masas esa fe animadora que les diera la religión. A pesar de que los franceses se mostraban dispuestos, cada vez de nuevo, a morir por su patria y su emperador, encontraron en la famosa reforma social de éste demasiado poca esperanza de la que se pudiera vivir. La restauración del catolicismo por Napoleón indica que las masas no pudieron soportar la dolorosa represión de los impulsos naturales que les imponía su

programa político y social, sin el consuelo de lo trascendente. La Rusia moderna mueve a reflexiones parecidas.

Si la negación definitiva del impulso mimético no promete dar cumplimiento a las posibilidades del hombre, ese impulso estará siempre en acecho, dispuesto a irrumpir como tuerza destructiva. Vale decir, si ya no hay otra norma más que el *status quo*, si toda esperanza de dicha que pueda ofrecer la razón consiste en la protección de lo existente tal cual es e incluso aumentando su presión, el impulso mimético no queda nunca realmente superado. Los hombres recaen en él en forma regresiva y deformada. Al igual que los mojigatos censores de la pornografía, que ven pornografía por doquier, se entregan, con odio y desprecio, a los impulsos prohibidos. Las masas dominadas se identifican solícitas con las fuerzas represivas. Y, en efecto, únicamente al servicio de tales fuerzas pueden ceder a los imperiosos impulsos miméticos, a su necesidad de expresión. Su reacción frente a la presión es la imitación: un indomable deseo de perseguir. Este deseo a su vez es utilizado para mantener en pie el sistema que lo engendra. En este sentido el hombre moderno no difiere gran cosa de su antepasado medieval, a no ser en lo que se refiere a la elección de sus víctimas. El lugar de las brujas, los hechiceros y los herejes es ocupado ahora por proscritos políticos, sectas religiosas excéntricas como los investigadores alemanes de la Biblia (*Bibelforscher*) y la gente que se viste de modo llamativo; y luego siguen existiendo también los judíos. Quien haya concurrido alguna vez a una asamblea nacionalsocialista en Alemania, sabe que los oradores y los oyentes encontraban su placer principal en activar impulsos miméticos socialmente reprimidos, aunque no fuese más que para ridiculizar y atacar a “enemigos raciales” acusados de ostentar de un modo desvergonzado sus propias costumbres miméticas. El punto culminante de tal mitin se alcanzaba en el instante en que el orador representaba a un judío. Imitaba a aquellos cuya destrucción anhelaba. Tales representaciones provocaban una hilaridad tumultuosa, puesto que un impulso natural prohibido podía descargarse ahí sin miedo de ser amonestado.

Nadie logró describir con mayor ingenio que Víctor Hugo, en su novela *L’Homme qui rit*, la profunda afinidad antropológica entre la hila-

ridad, la rabia y la imitación. La escena en la Cámara de los Lores británica, en la cual la risa triunfa sobre la verdad, es una lección magistral de psicología social. El capítulo —su sección correspondiente— lleva el epígrafe "Las tormentas humanas son más funestas que las tempestades del mar". De acuerdo con Hugo, la carcajada contiene siempre un elemento de crueldad, y la carcajada de la muchedumbre es la hilaridad de la locura. En nuestros días, los días de la *Kraft durch Freude* ("Fuerza por medio de la Alegría"), hay escritores que dejan muy atrás a aquellos lores de la Cámara alta. Max Eastman defiende la hilaridad como principio. Hablando de la noción de lo absoluto, declara: "Una de nuestras virtudes capitales es que nos mueva a risa cuando escuchamos hablar a la gente de cosas como esas ('lo absoluto'). La risa desempeña entre nosotros, efectivamente, el mismo papel que 'lo absoluto' desempeñó en Alemania." En el siglo XVIII la risa de la filosofía ante las grandes palabras adquirió un tono valiente y de sacudida, que implicaba una fuerza emancipadora. Tales palabras era símbolos de efectiva tiranía; burlarse de ellas implicaba riesgo de suplicio y muerte. En el siglo XX el objeto de la risa no es la muchedumbre conformista, sino más bien el excéntrico que todavía se atreve a pensar en forma autónoma.[10] El hecho de que esta aproximación intelectual al *antiintelectualismo* exprese una tendencia literaria actual, se evidencia en la circunstancia de que Charles Beard cite con aprobación las opiniones de Eastman.[11] Sin embargo, esta tendencia está muy lejos de ser típica del espíritu popular, cosa que parecerían indicar tales autores. Si abrimos el primer volumen de las obras de Emerson, encontraremos algo que Eastman llamaría "una intrusión de 'lo absoluto' ": "Al contemplar sin velos la naturaleza de la justicia y de la verdad, experimentamos la diferencia entre lo absoluto y lo condicionado o relativo. Percibimos lo absoluto. Es como si, por así decirlo, existiéramos por primera vez".[12] Este motivo fue una idea guía de toda la obra de Emerson.

---

[10] Sobre las diversas funciones del escepticismo en la historia, cf. Max Horkheimer, "Montaigne und die Funktion der Skepsis", en *Zeitschrift für Sozialforschung,* vol. VII, 1938, pág. 1 y sigs.

[11] *The American Spirit,* New York 1942, pág. 664.

[12] *Ibid.*, vol. I, pág. 57.

El empleo maligno del impulso mimético explica ciertos rasgos de demagogos modernos. Se los define a menudo como a "cómicos de la legua". Podría pensarse en Goebbels. Su figura era la caricatura del mercader judío por cuya liquidación abogó. Mussolini hacía recordar a una *prima donna* de provincia o bien a un cabo de guardia de una ópera cómica. El maletín lleno de trucos de Hitler casi parece un plagio de Charlie Chaplin. Sus ademanes abruptos y exagerados hacían pensar en las caricaturas que hacía Chaplin de los grandes hombres en sus tempranas comedias bullangueras. Los demagogos modernos se conducen generalmente como muchachos malcriados y violentos, que habitualmente se ven amonestados o reprimidos por sus padres, maestros o alguna otra fuerza de censura civilizadora. Su efecto sobre el público se debe en parte al hecho de que, al dejar en libertad impulsos reprimidos, parecen pegarle a la civilización en pleno rostro y estimular la rebelión de la naturaleza. Pero su protesta no es de ningún modo auténtica o ingenua. Nunca olvidan la finalidad de su actitud payasesca. Su meta invariable es inducir a la naturaleza a que se adhiera a las fuerzas de represión destinadas a someterla.

La civilización occidental no ejerció jamás un influjo poderoso sobre las masas oprimidas. De hecho, los acontecimientos más recientes comprueban que, al producirse una crisis, la cultura puede contar con muy pocos de sus sedicentes defensores para que se jueguen por sus ideales. Frente a un hombre capaz de discriminar entre verdad y realidad, tal como lo han hecho siempre las grandes religiones y los grandes sistemas filosóficos, hay miles que jamás fueron capaces de superar su tendencia a la regresión hacia los impulsos miméticos y otros impulsos atávicos. Esto no es simplemente culpa de las masas: para la mayoría de los hombres, la civilización cobró el significado de presión, de coacción para llegar a ser adulto y hacerse cargo de responsabilidades y, a menudo, significa pobreza. Ni aun los que ejercen el dominio han escapado a las consecuencias mutiladoras con que la humanidad paga sus triunfos tecnocráticos. En otras palabras: la enorme mayoría de los hombres no tiene "personalidad". Quien apelase a la dignidad interior o las facultades latentes de tal mayoría despertaría su desconfianza, justificada, pues tales conceptos se han convertido en

frases huecas destinadas a sostener a la mayoría en la sumisión. Pero tal justificado escepticismo se ve acompañado en los miembros de la masa por una tendencia profundamente arraigada a tratar a su propia "naturaleza interior" con brutalidad y con odio, a dominarla tal como ellos mismos fueron dominados por amos despiadados. Si a tales hombres se les prometiese impunidad, sus actos serian tan terribles y deformados como los excesos de esclavos transformados en tiranos. El poder es lo único que realmente respetan y, por lo tanto, lo que tratan de imitar.

Esto explica la trágica impotencia de los argumentos democráticos, en cada caso en que éstos se vieron en la necesidad de competir con métodos totalitarios. Bajo la República de Weimar, por ejemplo, el pueblo alemán parecía guardar lealtad a la Constitución y a una forma de vivir democrática, cuando menos, mientras creía que detrás operaba un poder real. No bien los ideales y los principios de la República entraron en conflicto con los intereses de potencias económicas que representaban una fuerza mayor, los agitadores totalitarios tuvieron juego fácil. Hitler apeló a lo inconsciente que había en su público, al insinuar que era capaz de forjar un poder en cuyo nombre cesaría la opresión que pesaba sobre la naturaleza oprimida. La persuasión racional jamás puede ser tan eficaz, puesto que no se adecua a los impulsos primitivos reprimidos de un pueblo superficialmente civilizado. Del mismo modo, tampoco puede esperar la democracia poder rivalizar con la propaganda totalitaria, a no ser que acceda a comprometer la forma de vida democrática mediante la liberación de fuerzas destructivas del inconsciente.

Si la propaganda de los pueblos democráticos hubiese presentado el último conflicto mundial como un pleito entre dos razas —o sea como un pleito que no se refería a ideales e intereses políticos—, le hubiera resultado en muchos casos más fácil despertar en sus poblaciones poderosos impulsos bélicos. Pero existe el riesgo de que tales impulsos demuestren al cabo ser funestos para la civilización occidental. En tales ocasiones, la expresión "otra raza" cobra el significado de "una clase inferior a la humana y por lo tanto mera naturaleza". En la masa, algunos aprovechan la oportunidad para identificarse con el yo social

oficial, y ejecutan así con furor lo que el yo personal no fue capaz de alcanzar: el disciplinamiento de la naturaleza, el dominio sobre los instintos. Luchan contra la naturaleza externa en lugar de luchar dentro de sí mismos. El superyó impotente en su propia casa se convierte en verdugo en la sociedad. Estos individuos alcanzan la satisfacción de sentirse defensores de la civilización y de desencadenar al mismo tiempo sus deseos reprimidos. Puesto que su furor no basta para hacerles superar su conflicto interno, y como siempre hay muchos prójimos sobre quienes descargarla, la rutina de la represión va repitiéndose siempre de nuevo. De ahí que tienda a la aniquilación total.

La relación entre el nacionalsocialismo y la rebelión de la naturaleza era compleja. Una rebelión semejante, por "auténtica" que pueda ser, encierra siempre un elemento regresivo, y ello resulta desde un comienzo útil como instrumento para fines reaccionarios. Pero hoy día los fines reaccionarios se presentan acompañados por una severa organización y por una despiadada racionalización, es decir, en cierto sentido acompañados por "el progreso". La revuelta "natural" no era por lo tanto más espontánea que los *pogroms* nazis, que eran ordenados o suspendidos como por un soplo desde arriba. A pesar de que el grupo dominante no era exclusivamente responsable de los acontecimientos, ya que una buena parte de la población los aprobaba aun cuando no participaba activamente de ellos, estas crueldades, por "naturales" que fuesen, eran ordenadas y dirigidas conforme a un plan racional en grado máximo. En el fascismo moderno la racionalidad ha alcanzado una etapa en la que ya no le basta oprimir sencillamente a la naturaleza; la racionalidad explota ahora a la naturaleza, incorporando a su propio sistema las potencialidades de rebelión de la naturaleza. Los nazis manejaban los deseos reprimidos del pueblo alemán. Cuando los nazis y los industriales y militares que los respaldaban lanzaron su movimiento tuvieron que ganar para si a las masas cuyos intereses materiales no eran los de ellos. Apelaron a las capas atrasadas, sentenciadas por el desarrollo industrial, es decir, los que eran explotados en grado sumo por las técnicas de la producción en masa. Ahí, entre los campesinos, los artesanos de clase media, los mercaderes sueltos, las amas de casa y los pequeños empresarios, podían hallarse los pioneros

de la naturaleza reprimida, las víctimas de la razón instrumental. Sin el apoyo activo de estos grupos los nazis jamás hubiesen podido asumir el poder.

Los impulsos naturales reprimidos fueron puestos al servicio de las necesidades del nacionalismo nazista. Y precisamente porque se impusieron se renegó de ellos. Los pequeños fabricantes y los comerciantes que rodearon a los nazis perdieron todo resto de independencia y se vieron degradados a meros funcionarios del régimen. No sólo fue suprimida su "naturaleza" psicológica específica, sino que, en el proceso de nivelación racional, se resintieron también sus intereses materiales; su nivel de vida descendió. Del mismo modo la rebelión contra la ley institucionalizada fue transformándose en ausencia de ley, en un desencadenamiento de la violencia brutal al servicio de los poderes establecidos. La moraleja es muy simple: la apoteosis del yo del principio de la autoconservación como tales culminan en la más extrema inseguridad del individuo, en su completa negación. Incuestionablemente, la rebelión nazi de la naturaleza contra la civilización era más que una fachada ideológica. Bajo el influjo del sistema nazi, que engendró algo que se aproxima al hombre anárquico, atomizado —aquello que Spengler denominó alguna vez el "nuevo hombre bruto"— la individualidad se desintegró. La revuelta del hombre natural —para designar con este término las capas atrasadas de la población— contra el incremento de la racionalidad estimuló en verdad la formalización de la razón y sirvió más para encadenar a la naturaleza que para liberarla. Bajo esta luz podríamos definir al fascismo como una síntesis satánica de razón y naturaleza, o sea la exacta antítesis de aquella conciliación de los dos polos con la que siempre soñó la filosofía.

Tal es el esquema de todas las así llamadas rebeliones de la naturaleza a través de la historia. Cada vez que la naturaleza es elevada a la categoría de principio supremo y se convierte en arma del pensamiento contra el pensamiento, contra la civilización, el pensar se transforma en una suerte de hipocresía y crea mala conciencia. Pues en tal caso ha aceptado ampliamente ese principio contra el cual lucha externamente. En este sentido hay poca diferencia entre las alabanzas de un poeta de la corte romana dedicadas a las excelencias de la vida rural y

la cháchara de los representantes de la industria pesada alemana sobre *Blut und Boden* ("sangre y tierra") y la bendición que significa un pueblo de sanos campesinos. Ambos sirven a la propaganda imperialista. De hecho, el régimen nazi, en cuanto rebelión de la naturaleza, reveló su falacia en el instante en que cobró conciencia de sí mismo como rebelión. Siendo un lacayo precisamente de esa civilización mecanizada que juraba rechazar, se hizo cargo de las medidas represivas que le son inherentes.

En Norteamérica el problema de la rebelión de la naturaleza difiere esencialmente del de Europa, puesto que allí la tradición de una especulación metafísica que ve en la naturaleza un mero producto del espíritu es mucho más débil que en el viejo continente. Pero la tendencia a dominar en forma real la naturaleza es igualmente fuerte, y por esta causa sin duda la estructura del pensamiento norteamericano revela el estrecho y funesto nexo entre dominio de la naturaleza y rebelión de la naturaleza. Este nexo acaso se perciba del modo más llamativo en el darwinismo que influyó en el pensamiento norteamericano probablemente más que ninguna otra fuerza intelectual, con excepción de la herencia teológica. El pragmatismo cobró vida gracias a la teoría de la evolución y de la adaptación, directamente de Darwin o bien a través de una mediación filosófica, especialmente de Spencer.

A causa de su humildad frente a la naturaleza, el darwinismo hubiera podido contribuir a reconciliar a ésta con el hombre. Cada vez que esa teoría reafirma su espíritu de humildad, y lo ha hecho en muchas oportunidades, denota una decidida superioridad frente a doctrinas contrarias, y corresponde a ese elemento de la resistencia expuesto antes con referencia al yo. El darwinismo popular, empero, que ha penetrado en muchos aspectos de la cultura de masas y de la moralidad pública de nuestro tiempo, no da muestras de esa humildad. La doctrina acerca de la "supervivencia de los más aptos" deja de ser una teoría de la evolución orgánica que no pretende imponer a la sociedad imperativos morales. Independientemente de cómo se exprese, esta idea se ha convertido en el axioma más importante del comportamiento y de la ética.

Podrá sorprender el hecho de encontrar al darwinismo nombrado entre las filosofías que reflejan la rebelión contra la naturaleza, ya que esta rebelión comúnmente es asociada a un romanticismo, a un malestar sentimental frente a la civilización y al deseo de retornar a etapas primitivas de la sociedad o de la naturaleza humana. Sin duda, la teoría de Darwin se ve libre de tal sentimentalismo. En modo alguno romántica, forma parte de los principales resultados de la ilustración. Darwin rompió con un dogma fundamental de la fe cristiana: el que sostiene que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. Al mismo tiempo, hizo trizas las nociones metafísicas de evolución predominantes desde Aristóteles hasta Hegel. Concibió la evolución como una ciega secuencia de acontecimientos, dentro de la cual la supervivencia depende más de la adaptación a las condiciones de vida que del despliegue de entidades orgánicas según sus entelequias.

Darwin fue esencialmente un estudioso de ciencias naturales, no un filósofo. Sin desmedro de sus sentimientos religiosos personales, la filosofía en que se basaban sus concepciones era puramente positivista, Así se ha llegado a invocar en su nombre la idea del dominio del hombre sobre la naturaleza en razón del buen sentido común. Hasta puede irse tan lejos como para afirmar que el concepto de la supervivencia del más apto no es otra cosa sino una traducción de las nociones de la razón formalizada a la lengua de la historia natural. Para el darwinísmo popular la razón no es más que un órgano; el espíritu o el alma no es más que una cosa natural. Según una difundida interpretación de Darwin, la lucha por la existencia ha de hacer surgir necesariamente, paso a paso y mediante la selección natural, lo racional de lo irracional. Dicho con otras palabras: al hacer cumplir a la razón la tarea de dominar la naturaleza, se la degrada al carácter de parte de la naturaleza; no es entonces una capacidad independiente, sino algo orgánico como antenas o garras, desarrollado en virtud de la adaptación a condiciones de la naturaleza, y que sobrevive porque demuestra ser un medio adecuado para sobreponerse a estas últimas, particularmente en cuanto a la obtención de alimento y a la superación de peligros. Como parte de la naturaleza, la razón se muestra al mismo tiempo an-

tagónica de la naturaleza: una competidora y enemiga de toda forma de vida que no sea la suya propia.

La idea inmanente en toda metafísica idealista —de que el mundo sea en algún sentido un producto del espíritu— se invierte así y se convierte en su contrario: el espíritu es un producto del mundo, de los procesos de la naturaleza. De ahí que la naturaleza no necesite de los buenos oficios de la filosofía: ella es dominadora más que dominada.

En última instancia, el darwinismo acude en ayuda de la naturaleza rebelde al socavar toda teoría, ya sea teológica o filosófica, que considere a la naturaleza misma como algo que expresa una verdad que la razón debe tratar de llegar a conocer. La igualación de razón y naturaleza, con la cual se rebaja a la razón y se enaltece a la naturaleza en bruto, es una típica conclusión sofística de la era de la racionalización. La razón subjetiva instrumental o bien alaba a la naturaleza como pura vitalidad o bien la menosprecia como fuerza bruta, en lugar de considerarla un texto que debe ser interpretado por la filosofía y que, leído correctamente, desplegará una historia de padecimiento infinito. Sin cometer el error de igualar a la naturaleza con la razón, la humanidad ha de intentar la conciliación de ambas.

En la teología y la metafísica tradicionales la naturaleza se concebía, en un sentido amplio, como lo malo, y lo espiritual o lo sobrenatural como lo bueno. En el darwinismo popular, lo bueno es lo bien adaptado y el valor de aquello a lo cual el organismo se adapta no se discute o se lo mide únicamente según la pauta de una adaptación subsiguiente. Estar bien adaptado al medio ambiente equivale sin embargo a estar en condiciones de poder enfrentarlo con éxito, de dominar las fuerzas que rodean a uno. Es así como la negación teórica del antagonismo entre espíritu y naturaleza —tal como está implícita incluso en la enseñanza sobre el efecto recíproco de las diversas formas de la vida orgánica, comprendido el hombre— significa en la práctica a menudo adherirse al principio del dominio constante y extremo del hombre sobre la naturaleza. Considerar a la razón como un órgano natural no significa despojarla de la tendencia al dominio ni le presta tampoco mayores posibilidades de reconciliarse con la naturaleza. Al contrario,

la abdicación del espíritu en el darwinismo popular implica el rechazo de todos los elementos del pensar que trascienden la función de adaptación y que, por lo tanto, no son instrumentos de autoconservación. La razón renuncia a su propio primado y afirma ser mera servidora de la selección natural. Mirada superficialmente, esta nueva razón empírica parecería ser frente a la naturaleza más modesta que la razón de la tradición metafísica. Pero en realidad es la arrogante inteligencia práctica que pasa desconsideradamente por encima de lo “espiritual inútil” y abandona toda concepción de la naturaleza en la cual a esta se le atribuye un valor mayor que el de estímulo para la actividad humana. Los efectos de esta concepción no se limitan sólo a la filosofía moderna.

Las doctrinas que exaltan la naturaleza o el primitivismo a costa del espíritu, no favorecen la reconciliación con la naturaleza; por el contrario, expresan enfáticamente frialdad y ceguera frente a la naturaleza. Cada vez que hace deliberadamente de la naturaleza su principio, el hombre cumple una regresión hacia instintos primitivos. Los niños son crueles en sus reacciones miméticas, porque no comprenden realmente los sufrimientos de la naturaleza. Casi como los animales, se tratan a menudo mutuamente con frialdad y despreocupación, y sabemos que incluso las bestias gregarias se aíslan cuando están juntas, aunque el aislamiento individual puede comprobarse con mucha mayor frecuencia entre animales que no conviven y en grupos de animales de diversa especie. Sin embargo, todo esto ofrece hasta cierto punto un aspecto de inocencia. Los animales no piensan racionalmente y, en cierto sentido, tampoco los niños. Pero cuando los filósofos y los políticos renuncian a la razón, al capitular ante la realidad, se produce una forma mucho más grave de regresión, que culmina en forma inevitable en una confusión entre verdad filosófica y autoconservación despiadada y guerra.

En una palabra, para bien y para mal, somos los herederos de la Ilustración y del progreso técnico. Oponerse a ellos mediante una regresión a etapas primitivas no constituye un paliativo para la crisis permanente que han provocado. Tales salidas conducen, por el contrario, de formas históricamente racionales a formas extremadamente bárba-



ras del dominio social. El único modo de socorrer a la naturaleza consiste en liberar de sus cadenas a su aparente adversario, el pensar independiente.

IV

ASCENSO Y OCASO DEL INDIVIDUO

La crisis de la razón se manifiesta en la crisis del individuo como cuyo agente la razón se ha desarrollado. La ilusión que la filosofía tradicional abrigaba respecto al individuo y a la razón —la ilusión de su eternidad— está por extinguirse. El individuo concebía otrora a la razón exclusivamente como instrumento del yo. Ahora experimenta la inversión de tal autodivinización del yo. La máquina arrojó al piloto fuera de sí y se precipita a ciegas a través del espacio. En el instante de su perfección la razón se ha vuelto irracional y tonta. El tema de esta época es la conservación del yo, cuando no existe ningún yo para ser conservado. En vista de esta situación, es conveniente reflexionar sobre el concepto de individuo.

Cuando hablamos del individuo como de entidad histórica nos referimos no sólo a la existencia espaciotemporal y sensoria de un miembro particular de la especie humana, sino también a la conciencia de su propia individualidad como ser humano consciente, proceso del que forma parte el conocimiento de su identidad. Esta apercepción de la identidad del yo no es experimentada por todas las personas con igual intensidad. Se encuentra más definida en los adultos que en los niños, a quienes todavía les falta aprender a hablar de sí mismos como “yo”, o sea la afirmación más elemental de identidad. De igual modo aparece más débil entre hombres primitivos que entre civilizados; efectivamente, el indígena que hace poco que ha sido expuesto a la dinámica de la civilización occidental está a menudo muy inseguro de su identidad. Por vivir entre los goces y las privaciones del momento, sólo parece tener una vaga conciencia de que, como individuo, debería prepararse para afrontar las contingencias del mañana.

Tal situación de atraso, casi huelga decirlo, explica en parte la opinión general en el sentido de que esta gente es perezosa o mentirosa; un reproche que presupone en los inculpados precisamente la existen-

cia del sentido de identidad del que ellos carecen. Estas características, que en su forma extrema se encuentran entre pueblos oprimidos como los negros, se manifiestan también como tendencia entre personas de clases sociales oprimidas a las que les falta la base económica de la propiedad heredada. Así, por ejemplo, se encuentra una individualidad atrofiada entre la población blanca pobre del sur norteamericano. Si esta gente paupérrima no se viese inducida a la imitación de la capa superior, la propaganda estentórea o los reclamos educativos que los exhortan a cultivar su "personalidad" se les antojarían como señal de condescendencia, para no decir de hipocresía: un esfuerzo por arrullarlos en un estado de engañoso contentamiento.

La individualidad supone el sacrificio voluntario de la satisfacción inmediata en aras de la seguridad, de la preservación material y espiritual de la propia existencia. Cuando se ven cerrados los caminos que conducen a una vida tal, siente uno poco estímulo para privarse de placeres momentáneos. Por eso, la individualidad se halla mucho menos integrada y es mucho menos duradera entre las masas que entre la así llamada *élite*. Es cierto que la *élite* se ha preocupado siempre más por la estrategia destinada a conquistar y conservar el poder. El poder social es conferido hoy más que nunca por el poder sobre las cosas. Pero cuanto más intenso resulta el interés de un individuo respecto al poder sobre las cosas, tanto más lo dominarán las cosas, tanto más le faltarán rasgos verdaderamente individuales, tanto más su espíritu se transformará en autómata de la razón formalizada. En un sentido amplio, todavía está por escribirse la historia del individuo, incluso en la antigua Grecia, que no sólo produjo la noción de individualidad sino también los modelos para la cultura occidental. El modelo del individuo en ascenso es el héroe griego. Valeroso y confiado en sí mismo, triunfa en la lucha por la supervivencia y se emancipa así tanto de la tradición como de su tribu. Para historiadores como Jacob Burckhardt, un héroe semejante es la encarnación de un egoísmo desenfrenado e ingenuo. Sin embargo, ese yo sin restricciones, mientras irradia el espíritu de dominio y agudiza el antagonismo entre el individuo y la comunidad y sus costumbres, permanece a oscuras en cuanto a la naturaleza del conflicto entre su yo y el mundo y, por consiguiente, cae

víctima de todas las intrigas posibles. Sus acciones, terribles, no surgen de rasgos como la maldad o la crueldad, sino del deseo de vengar un crimen o de conjurar una maldición. La noción de heroísmo es inseparable de la de sacrificio. El héroe trágico tiene su origen en el conflicto entre la tribu y sus miembros, conflicto en el cual siempre cae vencido el individuo. Puede decirse que la vida del héroe no es tanto una manifestación de la individualidad como preámbulo a su nacimiento, que se logra mediante las bodas de la autoconservación con el autosacrificio, El único de los héroes homéricos en cuyo caso nos llama la atención su individualidad y fuerza para tomar decisiones propias es Ulises, héroe demasiado astuto para parecer realmente heroico.

El individuo griego típico tuvo su florecimiento en la edad de la polis o del Estado urbano, al formarse la clase burguesa. En la ideología ateniense, el Estado era para sus ciudadanos lo primero y lo más elevado. Pero este predominio de la polis facilitó el ascenso del individuo en lugar de dificultarlo: cumplió una nivelación entre el Estado y sus miembros, entre la libertad individual y el bienestar de la comunidad, nivelación descrita con elocuencia inigualada en la hermosa oración fúnebre de Pericles.

En un famoso capítulo de su *Política*[1], Aristóteles define al ciudadano griego como un tipo de individuo que, dotado a un tiempo de la valentía del europeo y de la inteligencia del asiático, esto es, un individuo que, por reunir en sí la facultad de la autoconservación y la de la reflexión, adquirió la capacidad de dominar a otros sin perder su libertad. El pueblo heleno, dice, "podría dominar a todas las naciones si se reunieran en un solo Estado".[2] Cada vez que se alcanzó uno de esos estadios de florecimiento de la cultura urbana, como, por ejemplo, en la Florencia del siglo XV, se logró un equilibrio análogo en las fuerzas psicológicas. El variable destino del individuo se vio siempre unido a la evolución de la sociedad urbana. El habitante de la ciudad es el individuo por excelencia. Los grandes individualistas, los críticos de la vida urbana, como Rousseau y Tolstoi, tuvieron sus raíces espirituales

---

1 *Política,* VII, 7, 1327 b.

2 Según la traducción de E. Rolfes, Leipzig 1948.

en tradiciones urbanas; la huida a los bosques de Thoreau correspondió más a la idea de un amante de la *polis* griega que a la de un campesino. En estos hombres el horror individualista ante la civilización se alimentaba de los frutos de esta. El antagonismo entre la individualidad y sus condiciones de existencia económicas y sociales, tal como se ve expresado por estos autores, es un elemento esencial de la individualidad misma. Este antagonismo es desplazado hoy en la conciencia de los individuos por el deseo de adaptarse a la realidad. Tal proceso es sintomático de la crisis contemporánea, que a su vez refleja la decadencia de la idea tradicional de ciudad vigente en la historia occidental a lo largo de veinticinco siglos.

A Platón se debe el primer intento de esbozar una filosofía de la individualidad en consonancia con los ideales de la *polis*. Concibió al hombre y al Estado como estructuras armoniosas e interdependientes de la inteligencia, la codicia y el coraje, que aparecían mejor organizadas cuando la división del trabajo correspondía a los diversos aspectos de la psiquis tripartita del hombre. En la *República* ve en el interés de la comunidad un equilibrio entre libertad individual y control de grupo. En toda oportunidad busca Platón la armonía dentro de los dominios práctico y teórico, como asimismo entre ambos. En el dominio práctico la armonía es alcanzada mediante el recurso de consignar a cada gremio sus funciones y sus derechos y mediante una asimilación recíproca entre las estructuras de la sociedad y el carácter de sus miembros. En el dominio teórico se alcanza la armonía mediante un sistema que concede a cada "forma" dentro de la vasta jerarquía un espacio suficiente, y que asegura la "participación" de todo individuo en los arquetipos ideales. Puesto que esta gran cadena ontológica es eterna, el individuo se encuentra predeterminado. El valor de cada individuo queda establecido a la luz de una teleología preexistente.

Muchas cosas en la ontología de Platón conservan todavía rasgos de cosmogonías arcaicas, en las cuales toda vida y existencia se ve dominada por fuerzas irresistibles e inexorables; no tiene sentido que un hombre se resista a su destino, así como no tiene sentido que ningún otro organismo de la naturaleza se resista al ritmo de las estaciones del año o al ciclo de vida y muerte. Al admirar las vastas perspectivas del

universo platónico no debemos olvidar que presuponen una sociedad que se basaba en el trabajo de esclavos. Por un lado, Platón enseña el camino hacia el individualismo con su premisa de que el hombre se crea a sí mismo, por lo menos en cuanto realiza sus dotes innatas. Por otro, Aristóteles extrae las conclusiones legítimas de la teoría de Platón al enseñar que algunos han nacido esclavos y otros libres y que la virtud del esclavo, como la de las mujeres y los niños, consiste en la obediencia. Según esto, sólo los hombres libres pueden aspirar a la armonía que surge del acuerdo y de la competencia.

El sistema de Platón implica mucho más la idea de razón objetiva que la de razón subjetiva o formalizada. Tal orientación contribuye a explicar tanto lo concreto de su sistema como su alejamiento de la naturaleza humana. Un elemento de frialdad puede hallarse en muchas famosos ontologías que subrayan el valor de la personalidad armoniosa: incluso en la aparentemente sosegada serenidad de Goethe, para no hablar siquiera de la imagen del cosmos armonioso de la filosofía medieval. La personalidad es el microcosmo en el que se refleja una inmutable jerarquía social y natural. La insistencia en un orden invariable del universo que desemboca en una concepción estática de la historia excluye la esperanza de una progresiva emancipación del sujeto respecto a una eterna infancia en la comunidad y en la naturaleza. La transición de la razón objetiva a la razón subjetiva constituyó un proceso histórico necesario.

Debe mencionarse, sin embargo, aun cuando sólo sea brevemente, que la noción de progreso no resulta menos problemática y fría. Cuando las ontologías llegan a hipostasiar indirectamente a las fuerzas de la naturaleza mediante nociones objetivas, favoreciendo el dominio del hombre sobre la naturaleza, la teoría del progreso hipostasia directamente el ideal del dominio de la naturaleza y degenera finalmente ella misma en una mitología estática, derivada. El movimiento como tal, separado de su nexo social y de su meta humana, se transforma en mera apariencia de movimiento, en infinitud mala de la reiteración mecánica. La elevación del progreso a la categoría de ideal supremo deja de lado el carácter contradictorio de cualquier progreso aun cuando éste tenga lugar dentro de una sociedad dinámica. No es por azar que en el

texto básico de la filosofía occidental, la *Metafísica*, de Aristóteles, la idea de dinamismo general haya podido ser vinculada en forma directa con la de un Primer Motor inmóvil. La circunstancia de que el desarrollo ciego de la técnica acentúe la opresión y la explotación social amenaza con invertir, en cada etapa, al progreso en su contrario, la plena barbarie. Tanto la ontología estática como la teoría del progreso —tanto las formas objetivistas como las subjetivistas de la filosofía— olvidan al hombre.

Sócrates —menos formal, más "negativo" que sus discípulos Platón y Aristóteles— fue el verdadero heraldo de la idea abstracta de la individualidad, el primero que destacó expresamente la autonomía del individuo. Al afirmar la conciencia moral, Sócrates elevó la relación entre lo individual y lo general a un nuevo plano. El equilibrio ya no se deducía de la armonía establecida dentro de la *polis*; por el contrario, lo general se concebía ahora como una verdad interior que casi se legitimaba a sí misma y que se manifestaba en el espíritu del hombre. Para Sócrates, que en sus especulaciones continuó a los grandes sofistas, no era suficiente desear lo justo o aun realizarlo sin reflexión. La elección consciente era condición previa para la conducta virtuosa. Y así chocó con los jueces atenienses, quienes representaban los usos y el culto sagrados. Su proceso[3] parecería caracterizar ese escalón en la historia de la cultura en el que la conciencia individual y el Estado, lo ideal y lo real, comienzan a verse separados como por un abismo. El sujeto —que se opone a la realidad externa— comienza a pensar de sí mismo que es la más elevada de todas las ideas. Paulatinamente, con el creciente aumento de su significación en el mundo antiguo, fue desvaneciéndose el interés por lo establecido. La filosofía tendía cada vez más a adoptar el carácter de una búsqueda de consuelo mediante la armonía interior. La sociedad helenística aparece dominada por filosofías postsocráticas de resignación, como la *stoa*, en las que se asegura al hombre que su bien supremo consiste en la autosuficiencia (autarquía), la cual puede ser alcanzada cuando no se desea nada, y no por el hecho de poseer todo lo que es esencial para una vida independiente.

[3] Cf. el análisis del proceso de Sócrates en la *Historia de la Filosofía* de Hegel.

Tales consejos para que se adopte la apatía y se evite el dolor condujeron a la disociación del individuo respecto a la comunidad y a la paralela disociación de lo ideal y lo real. Al renunciar a su privilegio de configurar la realidad a imagen de la verdad, el individuo se somete a la tiranía.

Hay en todo esto una moraleja: la individualidad se perjudica cuando alguien decide tornarse autónomo. Si el hombre común renuncia a la participación en los asuntos políticos, la sociedad tenderá a retornar a la ley de la selva que borra todo rastro de individualidad. El individuo totalmente aislado ha sido siempre una ilusión. Las cualidades personales que más se estiman, como la independencia, la voluntad de libertad, la simpatía y el sentido de justicia, son virtudes tanto sociales como individuales. El individuo plenamente desarrollado es la realización cabal de una sociedad plenamente desarrollada. La emancipación del individuo no es una emancipación respecto a la sociedad, sino una superación por parte de la sociedad de la atomización, atomización que puede alcanzar su punto culminante en períodos de colectivización y de cultura de masas.

El individuo cristiano surgió de las ruinas de la sociedad helénica. Podría suponerse que, frente a un Dios infinito y trascendente, el individuo cristiano ha de sentirse infinitamente pequeño y desamparado; que tal individuo representa una contradicción en sí mismo, ya que el precio de la salvación eterna es la total negación de sí. Sin embargo, de hecho la ambición de individualidad se vio intensamente fortalecida por la enseñanza en el sentido de que la vida sobre la tierra es un mero interludio en la historia eterna del alma. El valor del alma se vio acrecentado por la idea de la igualdad implícita en la doctrina de que Dios había creado al hombre según su imagen y de que Cristo se había sacrificado por todos los seres humanos. Precisamente la noción del alma como luz interior, como morada de Dios, surgió sólo con el cristianismo, y frente a ella toda la Antigüedad resulta vacua y fría. Frente a las enseñanzas y parábolas del Evangelio, frente a las historias de simples pescadores y artesanos de Galilea las obras griegas más logradas parecen mudas y desalmadas —pues les falta precisamente aquella

“luz interior”— y los personajes prominentes de la Antigüedad, inmaduros y bárbaros.

En el cristianismo el yo humano y la naturaleza finita no se enfrentan como sucede en el riguroso monoteísmo hebreo. Puesto que Cristo es el mediador entre la verdad infinita y la existencia humana finita, el agustinismo tradicional que enaltece el alma y repudia la naturaleza tuvo que hacer lugar finalmente al aristotelismo tomista, que constituye un gran proyecto de conciliación entre el mundo ideal y el empírico. En acentuada oposición a otras religiones universales rivales y a las filosofías morales helenistas, el cristianismo asocia la renuncia, que es domesticación de los impulsos naturales, un amor que todo lo abarca, que supera cualquier ley. La idea de la autoconservación es convertida en principio metafísico que garantiza la vida eterna del alma: justamente gracias a la devaluación de su yo empírico, el individuo alcanza una profundidad y complejidad nuevas.

Así como el espíritu no es sino un elemento de la naturaleza en tanto persevera en su oposición a la naturaleza, así el individuo no es sino un ejemplar biológico mientras constituye sólo la encarnación de un yo determinado por la coordinación de sus funciones al servicio de la autoconservación. El hombre hizo su aparición como individuo cuando la sociedad comenzó a perder su capacidad de cohesión y cuando advirtió la diferencia entre su vida y la colectividad aparentemente eterna. La muerte cobró un aspecto totalitario e inexorable y la vida del individuo se convirtió en un valor absoluto, insustituible. Hamlet, de quien a menudo se dice que es el primer hombre verdaderamente moderno, constituye la encarnación de la idea de la individualidad precisamente porque teme lo definitivo de la muerte, el horror del abismo. La profundidad de sus reflexiones metafísicas, los sutiles matices de su espíritu, tienen como premisa su condicionamiento por el cristianismo. A pesar de que Hamlet, buen discípulo de Montaigne, ha perdido su fe cristiana, conservó por cierto su alma cristiana, y eso de tal modo que caracteriza el efectivo origen del individuo moderno. El cristianismo creó el principio de individualidad gracias a su enseñanza del alma inmortal, imagen de Dios, pero al mismo tiempo relativizó la individualidad concreta, mortal. El humanismo del Renacimiento

mantiene el valor infinito del individuo tal como lo concibiera el cristianismo, pero lo absolutiza, dándole así su expresión plena, mas preparando también su destrucción. Para Hamlet el individuo es al mismo tiempo una entidad absoluta y absolutamente nula.

Precisamente en virtud de su negación de la voluntad de autoconservación, sobre la tierra, a favor de la salvación del alma eterna, el cristianismo insistió en el valor infinito de cada hombre: esta idea llegó a teñir incluso a sistemas no cristianos o anticristianos del mundo occidental. Sin duda el precio consistió en la represión de los instintos vitales y —puesto que semejante represión jamás tiene éxito— una falta de sinceridad que impregna nuestra cultura en forma dominante. Sin embargo, esa internalización acrecentó justamente la individualidad. Al negarse a sí mismo, al imitar el sacrificio de Cristo, el individuo alcanza al mismo tiempo una nueva dimensión y un nuevo ideal con arreglo al cual dispone su vida sobre la tierra.

Podría demostrarse que la doctrina cristiana del amor, de la *caritas*, que al principio fue muy bien recibida por quienes detentaban el poder, continuó luego desarrollándose hasta convertirse en fuerza independiente, y que el alma cristiana llego por último a resistirse precisamente a aquel poder que la había nutrido y que había propagado la idea de su preeminencia, esto es, la Iglesia. La Iglesia extendió su dominio hasta abarcar la vida interior, esfera en la que no habían penetrado las instituciones sociales de la Antigüedad clásica. En las postrimerías de la Edad Media se eludía cada vez más las supervisiones eclesiásticas, tanto temporales como espirituales. En lo que respecta a la idea de individuo, existe entre la Reforma y la Ilustración filosófica un llamativo paralelismo.

En la era de la libre empresa, la así llamada era del individualismo, la individualidad se vio subordinada casi del todo a la razón autoconservadora. En tal era la idea de la individualidad pareció desprenderse de su boato metafísico y convertirse en mera síntesis de los intereses materiales del individuo. No es necesario detenerse a demostrar que ello no la preservó de ser utilizada como pretexto por ideólogos.

El individualismo es la esencia misma de la teoría y la praxis del liberalismo burgués que ve el progreso de la sociedad en el efecto recíproco automático de los intereses divergentes en un mercado libre. El individuo sólo puede conservarse como ente social en tanto persigue sus intereses a largo plazo a costa de los placeres inmediatos y efímeros. Las cualidades de la individualidad, forjadas por la disciplina ascética del cristianismo, se vieron fortalecidas por el liberalismo. El individuo burgués no se consideró como necesariamente antagónico respecto a la colectividad, sino que creía o bien se le enseñaba a creer que pertenecía a una sociedad capaz de alcanzar el más alto grado de armonía sólo por la competencia ilimitada de los intereses individuales.

Puede decirse que el liberalismo se consideraba promotor de una utopía realizada, que ya no necesitaba más que el allanamiento de algunos desniveles perturbadores. Tales imperfecciones no podían cargarse en la cuenta del principio liberal, sino en la de los lamentables obstáculos no liberales que demoraban el éxito pleno de aquél. El principio del liberalismo había conducido a la uniformidad mediante el principio nivelador de comercio y trueque que mantenía unida a la sociedad liberal. La mónada, símbolo del siglo XVII del individuo económico atomista de la sociedad burguesa, se convirtió un tipo social. Todas estas mónadas, por aisladas que se encontraran gracias a los fosos del egoísmo, del interés propio, se asemejaban sin duda cada vez más unas a otras, en lo que se refiere a la persecución precisamente de ese interés propio. En nuestra época, la de las grandes corporaciones económicas y de la cultura de masas, el principio de la uniformidad se libera de su máscara individualista, es proclamado abiertamente, y elevado a la categoría de ideal autónomo.

En sus comienzos el liberalismo se caracterizaba por la existencia de una multitud de empresarios independientes que cuidaban de su propiedad y la defendían contra fuerzas sociales antagónicas. Los movimientos del mercado y la general tendencia evolutiva de la producción eran determinados por los requerimientos económicos de sus empresas. Tanto el comerciante como el fabricante debían estar igualmente preparados para afrontar todas las eventualidades económicas y políti-

cas. Esta necesidad los estimuló a tomar consejo del pasado respecto a lo que podían lograr, y a forjar así sus planes para el futuro. Tenían que pensar por sí mismos, y aun cuando la tan alabada independencia de su pensamiento no fuese en cierta medida más que apariencia, tenía objetividad suficiente como para servir a los intereses de la sociedad en una forma dada y en un período determinado. La sociedad burguesa de propietarios —particularmente aquellos que actuaban en el comercio como intermediarios y ciertos tipos de fabricantes— se vieron obligados a fomentar el pensamiento independiente aun cuando pudiera apartarse de sus intereses particulares. La empresa misma —de la que se esperaba que continuaría como herencia familiar— confería a las reflexiones del hombre de negocios un horizonte que se extendía mucho más allá del lapso de su propia vida. Su individualidad era la de un hombre con visión del futuro, orgulloso de sí mismo y de su generación, persuadido de que la comunidad y el Estado descansaban en él y en sus semejantes, inspirados todos, manifiestamente, por el estímulo de la ganancia material. Su convicción de que había que hacer justicia a las exigencias de un mundo de lucro se expresaban en su yo fuerte y al mismo tiempo lúcido y sereno, que imponía intereses que iban más allá de sus necesidades inmediatas.

En la época actual de la industria en escala mayor, el empresario independiente ya no es un caso típico. Al hombre sencillo le resulta cada vez más difícil hacer planes para sus herederos e incluso para su propio porvenir lejano. Es posible que el individuo actual tenga más posibilidades que sus precursores, pero sus perspectivas concretas se caracterizan por una duración cada vez más breve. El futuro ya no entra de modo tan definido en sus consideraciones. Siente que no está perdido del todo si conserva su eficiencia y se mantiene unido a la empresa en que está, a su asociación o sindicato. Así el sujeto individual de la razón tiende a transformarse en un yo encogido, en el prisionero de un presente que se desvanece, y a olvidar el uso de las funciones intelectuales gracias a las que otrora estaba en condiciones de trascender su posición en la realidad. Estas funciones son asumidas ahora por las grandes fuerzas económicas y sociales de la era. El porvenir del individuo depende cada vez menos de su propia previsión y cada vez

más de las luchas nacionales e internacionales libradas por los colosos del poder. La individualidad va perdiendo su base económica.

Hay todavía en el hombre algunas fuerzas de resistencia. Habla en contra del pesimismo social el hecho de que, a pesar de los asaltos constantes por parte de los esquemas colectivos, el espíritu de humanidad aún permanezca vivo, si bien no en el individuo como miembro de grupos sociales, por lo menos en el individuo aislado. Pero el influjo de las condiciones existentes sobre la vida del hombre promedio es tal que el tipo servil, sometido, mencionado antes, se ha convertido en el tipo predominante en una escala arrolladora. Desde sus primeros ensayos, se le inculca al individuo la idea de que existe un solo camino para arreglárselas con el mundo: el de abandonar su esperanza de una realización máxima de sí mismo. El éxito puede ser logrado sólo mediante la imitación. Responde continuamente a todo lo que advierte en torno de sí, no sólo conscientemente, sino con todo su ser, rivalizando con los rasgos y cornportamientos representados por todas esta entidades colectivas en que se ve enredado: su grupo de juegos, sus compañeros de clase, su equipo deportivo y todos los demás grupos que, según hemos expuesto, obligan a un conformismo más estricto, a un sometimiento más radical que la que hubiera podido exigir un padre o un maestro del siglo XIX. En la medida en que se torna eco de su medio ambiente, repitiéndolo, imitándolo, adaptándose a todos los grupos poderosos a los que al fin de cuentas pertenece, transformándose de un ser humano en miembro de organizaciones, sacrificando sus posibilidades en aras de la disposición de complacer a tales organizaciones y de conquistar influencia en ellas, es como logra sobrevivir. Es una supervivencia lograda mediante el más antiguo de los recursos biológicos de la supervivencia: el mimetismo.

Así como el niño repite las palabras de su madre y el adolescente el comportamiento brutal de los mayores bajo cuya férula padece, así el altoparlante gigantesco de la industria cultural reitera hasta el infinito la superficie de la realidad, al hacer sonar estentóreamente la conversación comercializada y la propaganda popular cada vez más indiferenciadas una de otra. Todos esos aparatos ingeniosos de la industria del esparcimiento reproducen cada vez de nuevo escenas triviales de

la vida cotidiana, engañosas sin embargo, puesto que la exactitud técnica de la reproducción arroja un velo sobre la falsedad del contenido ideológico o la arbitrariedad con que ese contenido se presenta. Tales reproducciones no tienen nada en común con el gran arte realista que retrata la realidad y pronuncia así un juicio sobre ella. La moderna cultura de masas glorifica al mundo tal cual es, aun cuando se orienta por valores culturales perimidos. Los *films*, la radio, las biografías y las novelas populares tienen siempre el mismo estribillo: he ahí nuestra vía acostumbrada, he ahí la huella de lo grande y de lo que quisiera ser grande, he ahí la realidad tal cual es, tal cual debiera ser y tal cual será.

Aun las palabras que pudieran expresar la esperanza de que haya algo más allá de los frutos del éxito, son obligadas a plegarse al servicio de la cultura de masas. La idea de la bienaventuranza eterna y todo lo que se vinculaba con lo absoluto ha descendido a ser función de la edificación religiosa, concebida como ocupación para las horas libres; forman parte ahora de la jerga de la escuela dominical. De modo parecido, la idea de la felicidad se ve reducida a una trivialidad tal que llega a coincidir con la idea de llevar esa vida normal que a menudo fue criticada por el pensamiento religioso serio. Incluso la idea de verdad ha sido reducida al papel de herramienta útil para el control de la naturaleza, y la realización de las posibilidades infinitas inherentes al hombre se ha desplazado hacia la categoría de un bien de lujo. Un modo de pensar que no sirve a los intereses de un grupo establecido o no se refiere al negocio de una industria, no encuentra lugar y es considerado superfluo. Paradójicamente, una sociedad que, frente a la muerte por inanición que domina en vastas zonas del mundo, deja sin emplear gran parte de su maquinaria, que arrumba muchas invenciones de importancia y dedica numerosas horas de trabajo a una propaganda imbécil y a la producción de instrumentos de destrucción, una sociedad que ostenta semejante lujo ha hecho de la utilidad su evangelio.

Puesto que la sociedad moderna constituye una totalidad, la declinación de la individualidad perjudica tanto a los grupos sociales inferiores como a los superiores, al obrero no menos que al hombre de nego-

cios. Uno de los atributos más importantes de la individualidad, la acción espontánea, que comenzó a decaer en el capitalismo a raíz de la parcial eliminación de la competencia, desempeñó un papel importante en la teoría socialista. Pero hoy la espontaneidad de la clase obrera se ve afectada por la disolución general de la individualidad. La clase obrera se ve apartada cada vez más de las teorías críticas tal como fueron formuladas por los grandes pensadores políticos y sociales del siglo XIX. Algunos influyentes defensores del progreso no vacilan en atri- buir el triunfo del fascismo en Alemania al valor que la clase obrera alemana prestaba al pensamiento teórico. En realidad no es la teoría, sino su decadencia lo que fomenta la sumisión a los poderes establecidos, ya estén éstos representados por las agencias de control del capitalismo o por las del trabajo. No obstante y a pesar de toda su docilidad, las masas no han capitulado todavía por completo ante el ente colectivo. A pesar de que, bajo la coacción de la realidad pragmática actual, la conciencia que el hombre tiene de sí se ha identificado con su función en el sistema dominante, a pesar de que reprime desesperadamente cualquier otro impulso, en sí mismo como también en los demás, la furia que se apodera de él cada vez que percibe un anhelo no integrado, no adecuado al modelo existente, esa furia es señal de su resentimiento volcánico latente. Si se aboliera la represión, este resentimiento se volvería contra todo el orden social que tiende a impedir a sus miembros la comprensión de los mecanismos con que son reprimidos. A través de toda la historia las coacciones físicas, organizativas y culturales desempeñaron siempre el papel que les correspondía en el proceso de integración del individuo en un orden justo o injusto. Hoy las organizaciones obreras se ven forzadas a contribuir inevitablemente al ejercicio de dicha presión, justamente cuando se empeñan en mejorar la situación de los obreros.

Existe una diferencia decisiva entre las entidades sociales de la moderna era industrial y las de épocas anteriores. Las entidades de las sociedades más antiguas eran totalidades en el sentido de que habían llegado a ser conformaciones jerárquicamente organizadas. La vida de la tribu totemista, del clan, de la iglesia del medioevo, de la nación durante la era de las revoluciones burguesas, se conformaba a modelos

ideológicos que habían ido formándose a través de evoluciones históricas. Tales modelos —mágicos, religiosos o filosóficos— reflejaban las formas eventuales del dominio social. Formaban una argamasa cultural aún después de envejecer su papel en la producción; así fomentaban también la idea de una verdad común, y lo hacían precisamente gracias al hecho de haber sido objetivadas, Todo sistema de ideas, ya sean éstas religiosas, artísticas o lógicas, adquiere, mientras se lo articula en un lenguaje comprensible, un significado general y pretende necesariamente ser verdadero en sentido general.

La vigencia objetiva general pretendida por las ideologías de las unidades colectivas antiguas constituía una condición esencial para su existencia dentro del cuerpo de la sociedad. Pero los modelos de organización, como el de la iglesia medieval, no coincidían punto por punto con las formas de la vida material. Sólo la estructura jerárquica y las funciones rituales del clero y de la clase profana tenían una reglamentación rigurosa. Fuera de esto, ni la vida misma ni su corte espiritual se habían integrado enteramente. Los conceptos espirituales fundamentales no se habían fusionado por completo con las reflexiones pragmáticas y conservaban así cierto carácter autónomo. Un abismo reinaba todavía entre la cultura y la producción. Este abismo dejaba mayor cantidad de salidas que las que quedan en la superorganiración moderna, la cual en el fondo hace que el individuo se atrofie hasta llegar a ser una mera célula de reacciones funcionales. Las modernas unidades organizativas, corno la clase trabajadora en su totalidad, son partes orgánicas del sistema económico social.

Las totalidades más antiguas, que habían de corresponder a un modelo espiritual abstracto, contenían un elemento del que las totalidades puramente pragmáticas del industrialismo se ven privadas. También estas tienen estructura jerárquica, pero están integradas a fondo y despóticamente. Así por ejemplo, el ascenso de sus funcionarios a jerarquías más elevadas no se basa en calificaciones referidas a ideales espirituales, sino en la capacidad de tales funcionarios para manejar a los hombres: son aptitudes puramente administrativas y técnicas las que determinan ahora la selección del personal superior. Tales capacitaciones no estaban ausentes en modo alguno en la conducción jerár-

quica de las sociedad anteriores, pero la disolución de la relación entre las cualidades de conductor y una estructura objetivada de ideales espirituales confiere a las totalidades modernas su carácter específico. La iglesia moderna representa una asunción de las formas antiguas; esta supervivencia se basa, sin embargo, en una amplia adaptación a la concepción puramente mecánica a cuya propagación, dicho sea de paso, contribuyó el pragmatismo inherente a la teología cristiana.

La teoría social —ya fuese reaccionaria, democrática o revolucionaria— era heredera de los sistemas de pensamiento más antiguos, de los que se suponía que servían como muestra de las totalidades pasadas. Estos sistemas más antiguos se habían desintegrado porque las formas de solidaridad que se exigían de ellos demostraron ser engañosas, y porque las ideologías vinculadas con ellos se tornaron huecas y apologéticas. La crítica social de la época moderna renunció a la apologética y dejó de glorificar su objeto; ni siquiera Marx glorificó al proletariado. Vio en el capitalismo una forma final de la injusticia social; no aprobó las ideas establecidas ni la superstición de la clase dominada a la que su teoría había de servir. En oposición a las tendencias de la cultura de masa, ninguna de estas doctrinas intentó "venderles" a los hombres un modo de vivir por el que están atrapados y al que inconscientemente detestan pero abiertamente aplauden. La teoría de la sociedad proveyó un análisis crítico de la realidad que incluía el pensamiento deformado de los propios obreros. Sin embargo, bajo las condiciones del industrialismo moderno, aun la teoría política está contaminada con el rasgo apologético de la cultura totalitaria.

Ello no equivale a decir que sería deseable un retorno a formas más antiguas. Nos hallamos ante un reloj que no puede ser atrasado; del mismo modo no puede darse marcha atrás en materia de desarrollo organizativo o, mejor dicho, ni siquiera puede rechazárselo teóricamente, La tarea de las masas no consiste hoy en un aferrarse a modelos partidarios tradicionales, sino en reconocer la estructura monopolista que se introduce en sus propias organizaciones y cubre individualmente su conciencia: la tarea consiste en reconocer tal estructura y en resistirse a ella. En la concepción del siglo X de una sociedad racional para el porvenir, el peso principal recaía más en el planeamien-

to, la organización y la centralización del sistema que en el destino del individuo. Los partidos obreros parlamentarios —ellos mismos producto del liberalismo— denunciaron la irracionalidad liberal y abogaron por una economía socialista planificada en oposición al capitalismo anárquico. Abogaron por la organización social y la centralización como postulados de la razón en una era irracional. Bajo la forma actual del industrialismo se puso de manifiesto, sin embargo, el otro aspecto de la racionalidad, a causa de la creciente represión de que es objeto: el papel del pensamiento crítico, no conformista, en la formación de la vida social, de la espontaneidad del sujeto individual, de su antagonismo con los modelos de conducta listos para el uso. Por una parte, el mundo continúa dividido en grupos adversos, en bloques económicos y políticos. Tal situación exige la organización y la centralización que, desde el punto de vista de la razón, representan el elemento de lo general. Por otra parte, el hombre, desde su temprana infancia, se ve tan a fondo encasillado en asociaciones, grupos y organizaciones, que la individualidad, vale decir, el elemento de lo peculiar desde el punto de vista de la razón, se halla totalmente reprimido o bien absorbido. Esto vale tanto en lo referente al obrero como en lo que respecta al empresario. En el siglo XIX el proletariado era todavía bastante amorfo. De ahí que sus intereses, aun cuando se hallaba escindido en grupos nacionales, en obreros calificados y no calificados, en ocupados y desocupados, hayan podido cristalizarse en concepciones económicas y sociales mancomunadas. El carácter informe de la población dependiente y la tendencia al pensamiento teórico que se le aparejaba, forjaba un antagonismo con las totalidades pragmáticas de la conducción de las empresas. El paso de los obreros desde un papel pasivo a un papel activo en el proceso capitalista, se ha obtenido al precio de la integración en el sistema general.

El mismo proceso que tanto en la realidad como en la ideología elevó el trabajo a la categoría de sujeto económico, hizo del obrero, que ya era un objeto de la industria, también un objeto de la organización obrera. Al volverse la ideología más realista, más lúcida, se ha acrecentado la contradicción con la realidad que le es inherente, o sea su condición de absurda. Las masas se consideran forjadoras de sus pro-

pios destinos, y son sin embargo “objetos” de sus líderes. Ciertamente, todo lo que los líderes obreros logran, asegura a los trabajadores algunas ventajas, por lo menos temporarias. Los neoliberales que combaten la política sindical se abandonan a un romanticismo anticuado, y su avance hacia la ciencia económica es más peligroso que sus esfuerzos en el terreno filosófico. El hecho de que los sindicatos se hayan organizado de un modo monopolista no significa que sus miembros —aparte de la aristocracia obrera— sean monopolistas. Significa que los líderes controlan la oferta de trabajo así como los directores de las grandes compañías controlan las materias primas, las máquinas u otros factores de la producción. Los líderes obreros son los *managers* de los trabajadores, los manejan, hacen su publicidad y tratan de fijar su precio lo más alto posible. Al mismo tiempo, su propia potencia social y económica, sus posiciones e ingresos, muy superiores a la potencia, posición e ingreso del obrero individual, dependen del sistema industrial.

El hecho de que la organización del trabajo sea reconocida como un negocio, como puede ser el de cualquier empresa con fines de lucro, da remate al proceso de la cosificación del hombre. La fuerza laboral de un obrero no sólo es hoy comprada por la fábrica y subordinada a las exigencias de la técnica, sino que también es distribuida y administrada por la conducción de los sindicatos.

Al desvanecerse las ideologías religiosas y morales, al quedar suprimida la teoría política por la marcha de los acontecimientos económicos y políticos,[4] el pensamiento de los obreros tiende a amoldarse

[4] La decadencia de la teoría y su sustitución por la investigación empírica en un sentido positivista no sólo se refleja en el pensamiento político, sino también en la sociología académica. La noción de clase en su aspecto general desempeño un papel esencial en los comienzos de la sociología norteamericana. Luego el acento recayó sobre investigaciones bajo cuya luz semejante noción aparece cada vez mas como metafísica Los conceptos teóricos que podrían ligar la teoría sociológica con el pensar filosófico fueron reemplazados por signos referidos a grupos de hechos convencionalmente concebidos. El fundamento de esta evolución ha de buscarse más en el proceso social aquí descrito que en el progreso de la ciencia sociológica. El período en el cual la sociología creía en que su "tarea más vasta consistía en construir sistemas teóricos para la estructura social y el cambio social", o sea la era anterior a la Primera Guerra Mundial, se caracterizaba "por la creencia general de que de algún modo la sociología teórica desempeñaría un papel constructivo mayor durante la evolución progresista de nuestra sociedad; la sociología abrigaba las magníficas ambiciones de la juventud" (Charles H. Page, *Class and American Sociology,* New York 1940, pág. 249). Sus ambiciones actuales son sin duda menos magníficas.

a la ideología mercantil de sus líderes. La idea de un conflicto intrínseco entre las masas trabajadoras del mundo y la existencia de la injusticia social se ve sustituida por nociones que se refieren a la estrategia que se observa en los conflictos entre varios grupos de poder. Si bien es cierto que en el pasado los obreros no tenían conocimiento conceptual alguno de los mecanismos desenmascarados por la teoría de la sociedad, y llevaban sobre su cuerpo y en su alma las señales de la represión, su miseria era sin embargo la de hombres individuales, y los unía así con cualquier pueblo que vivía en la miseria en cualquier país y en cualquier sector de la sociedad. Su conciencia no desarrollada no se veía incesantemente espoleada por las técnicas de la cultura masiva que inculcan a sus ojos, oídos y músculos los modelos de comportamiento industrialistas, tanto en sus horas libres corno durante sus horas laborales. Los obreros de hoy, a la par del resto de la población, se hallan intelectualmente mejor preparados, mejor informados son mucho menos ingenuos. Conocen los pormenores de las condiciones nacionales y los trucos de los movimientos políticos particularmente de aquellos que viven de la propaganda contra la corrupción. Los obreros, por lo menos aquellos que no han atravesado el infierno del fascismo, se plegarán a toda persecución de un capitalista o político puesto en la picota por haber transgredido las reglas del juego pero ellos no cuestionan esas reglas corno tales. Han aprendido a aceptar la injusticia social —hasta la falta de igualdad dentro de su propio grupo— como una cuestión de hecho, y a considerar que las cuestiones de hecho son lo único que debe respetarse. Su conciencia es tan inaccesible a los sueños de un mundo fundamentalmente distinto corno a los conceptos que en lugar de ser una mera clasificación de hechos, se orientan hacia la realización de tales sueños. Las condiciones económicas modernas promueven tanto en la masa como en los líderes de los sindicatos una actitud positivista, lo cual hace que se parezcan cada vez más unos a otros. Aun cuando semejante propensión se ve constantemente desafiada por tendencias opuestas, fortalece a la masa obrera corno una fuerza nueva en la vida social.

No es que la desigualdad haya disminuido. A las antiguas discrepancias entre los miembros aislados de los diversos grupos sociales se han

agregado otras diferencias más. Mientras los sindicatos que conducen las tratativas en favor de determinadas capas obreras han sido capaces de elevar sus precios, la gravitación del poder social recae en otros grupos, organizados o no. Existen además el abismo entre los miembros de los sindicatos y aquellos que por cualquier motivo se encuentran excluidos de los sindicatos; entre los hombres de naciones privilegiadas y aquellos que, en este mundo que va encogiéndose, no sólo se ven dominados por su propia *élite* tradicional, sino también por los grupos directivos de países industrialmente más desarrollados, El principio no ha cambiado.

Actualmente, el trabajo a jornal y el capital se hallan de igual modo interesados en el mantenimiento y la ampliación de sus controles. Los líderes de ambos grupos afirman cada vez más que la crítica teórica de la sociedad se ha hecho superflua a raíz del gigantesco progreso técnico que promete revolucionar las condiciones de la existencia humana. Los tecnócratas defienden la opinión de que la superabundancia de bienes producidos en cadena sobre supercintas sinfín pondrá automáticamente punto final a toda miseria económica. Se proclama que la eficiencia, la productividad y la inteligente planificación son los dioses del hombre moderno; los así llamados grupos "improductivos" y el "capital depredador" que dan estigmatizados como enemigos de la sociedad.

Es cierto que el ingeniero, acaso el símbolo de nuestra era, no persigue tan exclusivamente el lucro como el industrial o el comerciante. Ya que su función se ve más inmediatamente ligada a los requerimientos de la actividad productora, sus instrucciones llevan el signo de una mayor objetividad. Sus subordinados reconocen que por lo menos algunas de sus órdenes se fundan en la naturaleza de las cosas y son por lo tanto racionales en un sentido general. Pero en el fondo también esta racionalidad pertenece al dominio, no a la razón. Al ingeniero no le interesa comprender las cosas por ellas mismas o por la comprensión misma, sino con miras a su aptitud de adecuarse a un esquema, sin reparar en lo extraño que este esquema puede resultar a su estructura interna; esto vale para los seres vivientes tanto como para las cosas inanimadas. La conciencia del ingeniero es la del industrialismo en

su forma altamente moderna. Su dominio conformado a un plan convertiría a los hombres en un conjunto de instrumentos sin finalidad propia.

La divinización de la actividad industrial no conoce límites. En el recreo ya se ve una especie de vicio mientras no resulte necesario a fin de capacitar al hombre para una actividad posterior. “La filosofía americana—dice Moses F. Aronson— postula la realidad de un universo abierto y dinámico. Un universo que fluye no es un sitio en el que se pudiera descansar, ni estimula el placer estético de la contemplación pasiva. Un mundo en constante proceso de desarrollo anima la fantasía activa y exhorta a ejercitar la inteligencia de los músculos”.[5] Opina que el pragmatismo “refleja los rasgos característicos de una mentalidad atlética, alimentada desde la frontera, que pone seriamente manos a la obra en ese caos provocado por la creciente marea del industrialismo que rompe sus olas contra el fondo de una economía rural”.[6]

Sin embargo, se manifiesta de un modo patente la diferencia entre “la mentalidad alimentada desde la frontera” de los verdaderos pioneros americanos y la de sus propagandistas modernos. Los pioneros mismos no hipostasiaban medios en fines. Ejecutaban un trabajo vivo en su lucha inmediata por la supervivencia; en sus sueños pueden haber imaginado sin duda las alegrías de un universo menos dinámico y más sosegado. Es probable que en sus imaginaciones de bienaventuranza o del ideal de una cultura que debía alcanzarse, hayan con vertido en un valor “el placer estético de la contemplación pasiva”.

Cuando sus más recientes epigonos se hacen cargo de un oficio intelectual dentro de la división de trabajo moderna, alaban los valores contrarios. Al hablar de los esfuerzos teóricos tildándolos de “musculares” y “atléticos” y como de un “crecimiento natural, espontáneo” en cierto modo, intentan mantener —si bien con mala conciencia— la herencia de “vida sin descanso” que recibieron de los *frontiersmen* y adaptar su lenguaje al vocabulario activista de los oficios manuales, particularmente el de la labor agrícola e industrial. Tales epigonos glo-

---

5 Cf. Charles Beard, *The American Spirit,* pág. 666.

6 *Ibid* , pág 665.

rifican la nivelación y la uniformidad incluso en el dominio de las ideas. En la síntesis de la filosofía norteamericana, escribe Aronson, "se introdujeron ciertamente algunos componentes europeos. Pero estas partes extrañas fueron asimiladas y refundidas en una unidad autóctona".[7] Cuanto más se acercan estos unificadores a las posibilidades gracias a las cuales la tierra podría convertirse en un sitio de contemplación y de alegría, tanto más insisten —adeptos conscientes o inconscientes de Johann Gottlieb Fichte— en enaltecer la idea de la nación y en adorar la eterna actividad.

La decadencia del individuo no debe atribuirse a la técnica o al móvil de la autoconservación en sí; no se trata de la producción *per se*, sino de las formas en que ésta se produce: las relaciones recíprocas de los hombres dentro del marco específico del industrialismo. Los afanes, la investigación y la invención humanos, son una respuesta al desafío de la necesidad. Este esquema se vuelve absurdo únicamente cuando los hombres convierten los afanes, la investigación y la invención en ídolos. Semejante ideología tiende a reemplazar precisamente el fundamento humanista de aquella cultura que trata de glorificar. Mientras las representaciones de cumplimiento cabal y goce irrestricto alimentan una esperanza que llegó a desencadenar las fuerzas del progreso, la adoración del progreso conduce a la antítesis del progreso. El trabajo duro dedicado a un objetivo que tiene sentido puede alegrar y hasta puede ser amado. Una filosofía que hace del trabajo un fin en sí mismo conduce finalmente al rencor contra todo trabajo. La decadencia del individuo no debe cargarse en la cuenta de las conquistas técnicas del hombre, y menos aun en la del hombre mismo —por lo común los hombres son mucho mejores que aquello que piensan, dicen o hacen— sino más bien debe achacarse a la estructura actual y al contenido del "espíritu objetivo", ese espíritu que predomina a través de todos los dominios de la vida social. Los modelos del pensar y del actuar que la gente recibe listos para su uso de las agencias de la cultura masiva actúan por sí mismos de tal modo que influyen sobre la cultura de masas como si fuesen las ideas de los hombres mismos. En nuestra

[7] *Ibid.*

era el espíritu objetivo adora a la industria, a la técnica y a la nacionalidad, sin un principio que pudiese conferir un sentido a tales categorías; refleja la presión de un sistema económico que no admite ninguna pausa para tomar aliento, ninguna escapatoria.

En cuanto se refiere al ideal de la productividad, debe quedar establecido que la significación económica se mide hoy según la pauta de la utilidad para la estructura del poder, y no según la de las necesidades de todos. El individuo se ve obligado a demostrar su valor a uno u otro de los grupos trabados en la lucha por una mayor participación en el contralor sobre la economía nacional e internacional. Por otro lado, la cantidad y la calidad de los bienes o servicios con que contribuye a la sociedad son solamente uno de los factores que determinan su éxito. Tampoco debe confundirse la eficacia (*efficiency*), ese criterio moderno y única justificación de la pura existencia de todo individuo, con capacidad técnica real o con la aptitud para un puesto directivo. La llama da eficacia está relacionada más bien con la facultad de ser "uno de los jóvenes", de afirmarse, de impresionar a otros, de "venderse", de cultivar las relaciones que corresponden: talentos todos que hoy parecen transmitirse mediante las células germinales de mucha gente. Se debió a una conclusión engañosa del pensamiento tecnocrático, desde Saint-Simon hasta Veblen y sus adeptos, el que se menospreciara la similitud de rasgos que conducen al éxito en las diversas ramas de la producción y de la vida comercial, y se confundiera la aplicación racional de los medios de producción con las inclinaciones racionales de ciertos agentes de la producción.

Si la sociedad moderna tiende a negar todos los atributos de la individualidad, ¿sus miembros —puede preguntarse— se verán indemnizados por la racionalidad de su organización? Los tecnócratas afirman a menudo que si sus teorías se transformaran alguna vez en praxis, las depresiones llegarían a ser asunto del pasado y desaparecerían los malestares económicos fundamentales; todo el mecanismo de producción transcurriría entonces sin tropiezos y conforme a planes. En la realidad, la sociedad moderna no está tan lejos de la realización del sueño tecnocrático. Las necesidades de los consumidores tanto como las de los productores, que en el sistema del mercado libre se imponían de un

modo deformado e irracional, en un proceso que culminaba en crisis económicas, pueden ser ampliamente previstas, satisfechas, o negadas ahora, en armonía con la política de los líderes económicos y políticos. La manifestación de las necesidades humanas ya no se ve deformada debido a dudosos indicadores económicos del mercado; tales necesidades se establecen ahora estadísticamente, y toda suerte de ingenieros —industriales, técnicos, políticos— rivalizan en el empeño de mantenerlas bajo control. Si bien por un lado esta racionalidad se coloca más cerca de la idea de la razón que el sistema de mercado, por otro se aleja más de ella.

El tráfico entre los miembros de diversos grupos sociales no se veía bajo el sistema anterior realmente determinado por el mercado, sino por la distribución desigual del poder económico; no obstante, la conversión de las relaciones humanas en mecanismos económicos objetivos daba al individuo, al menos en principio, cierta independencia. Cuando bajo la economía liberal se empujaba a los competidores fracasados contra la pared o se abandonaba a la miseria a grupos atrasados, éstos podían conservar cierto sentido de dignidad humana a pesar de verse económicamente liquidados, ya que la responsabilidad de su situación recaía sobre procesos económicos anónimos. Últimamente sigue siendo posible que individuos o grupos enteros se vean arruinados por fuerzas económicas ciegas; pero éstas están representadas por *élites* más poderosas y mejor organizadas. A pesar de que las relaciones recíprocas de tales grupos dominantes se hallan sujetas al cambio, ellos se entienden bien en muchos sentidos. Si la concentración y la centralización de las fuerzas industriales llegan a extinguir al liberalismo político en crisis, las víctimas se verán condenadas en todo sentido. Cuando bajo el totalitarismo un individuo o un grupo es segregado por discriminación, no sólo se lo priva de los medios de subsistencia, sino que se lo ataca en lo más profundo de su condición humana.

De todos modos, la decadencia del pensamiento y de la resistencia individual, tal como la provocan los mecanismos económicos y culturales del industrialismo moderno, dificultarán en medida creciente una evolución hacia lo humano.

Al hacer de la consigna de la producción una especie de fe religiosa, al proclamar ideas tecnocráticas y al estigmatizar como improductivos a aquellos grupos que no tienen acceso a los grandes baluartes industriales, la industria olvida y hace olvidar a la sociedad que la producción se ha transformado en un medio en la lucha por el poder, en escala siempre creciente. Las prácticas políticas de los líderes económicos, de las que la sociedad en su etapa actual depende de un modo cada vez más inmediato, se muestran ensañadas y particularistas, y por ello acaso incluso más ciegas respecto de las verdaderas necesidades de la sociedad que las tendencias automáticas que antes determinaban al mercado. La irracionalidad sigue todavía modelando el destino de los hombres.

Al triunfar sobre las perspectivas de un pasado y un futuro estable que surgían de relaciones de propiedad aparentemente eternas, la era del tremendo poder industrial está a punto de liquidar al individuo. El empeoramiento de la posición del individuo tal vez pueda medirse del mejor modo según la pauta de la inseguridad total de éste respecto a su fortuna personal. En este sentido la inflación lo amenaza con la merma e incluso con la pérdida total. En el liberalismo el poder adquisitivo del dinero parecía estar garantizado por el patrón oro. La seguridad de la fortuna, simbolizada por la confianza en el oro, constituía un momento de la existencia burguesa, del burgués en cuanto sucesor del aristócrata. El oro formaba parte de su independencia y posibilitaba el interés por su propia formación, no destinada, como hoy, a hacer mejor carrera a alguna causa profesional, sino por amor a su existencia individual. El esfuerzo tenía sentido porque la base material de la individualidad no carecía del todo de seguridad. Aun cuando las masas no podían aspirar a la posición del burgués, la existencia de una clase relativamente numerosa de individuos realmente interesados en valores humanistas formaba el trasfondo que tornaba posible el pensar teórico y las manifestaciones artísticas que, en virtud de su verdad inmanente, expresan las necesidades de la sociedad en su totalidad.

La supresión del patrón oro y la inflación permanente son símbolos de una mutación total. Aun los que pertenecen a la clase media tienen que aceptar la inseguridad. El individuo se consuela pensando que su

gobierno, la empresa donde trabaja, su asociación, su sindicato o compañía de seguros se preocuparán por él si se enferma o cuando llegue a la edad de jubilarse. Bajo el liberalismo, el mendigo fue siempre un personaje sumamente molesto para el rentista. En la era de la industria en gran escala desaparecen tanto el mendigo como el rentista. No existen zonas de seguridad sobre las carreteras de la sociedad. Todo el mundo debe quedar en movimiento. El empresario se ha convertido en funcionario, el sabio en perito profesional. La máxima del filósofo que reza *Bene qui latuit, bene vixit* no puede conciliarse con las crisis económicas modernas. Cada cual vive bajo el látigo de una instancia superior. Aquellos que ocupan las altas posiciones de comando le llevan poca ventaja a sus subordinados; los subyuga el mismo poder que ellos ejercen.

Todos los medios de la cultura de masas sirven para fortalecer las coacciones sociales que pesan sobre la individualidad, al excluir toda posibilidad de que el individuo se mantenga de algún modo en pie frente a la maquinaria atomizadora de la sociedad moderna. El énfasis puesto sobre el heroísmo individual sobre el *selfmade-man*, en las biografías populares, en las novelas y en los *films* seudorrománticos, no le resta vigor a esta afirmación.[8]

Este estímulo para la autoconservación, producida por las maquinarias, acelera en realidad la disolución de la individualidad. Así como las consignas del individualismo ilimitado son políticamente útiles para los *trusts* en sus intentos de sustraerse al contralor social, del mismo modo en la cultura de masas la retórica del individualismo niega precisamente aquel principio al que rinde pleitesía, imponiendo a los hombres modelos de imitación colectiva. Si, siguiendo lo afirmado por Huey Long, cada hombre puede ser un rey, ¿por qué no podrá cada muchacha ser una reina del cine cuya singularidad consiste en ser típica?

El individuo ya no tiene historia personal. A pesar de que todo cambia, nada se mueve. No hace falta que aparezca ni un Zenón ni un

---

[8] Cf. Leo Lowenthal, "Biographies in Popular Magazines", en *Radio Research,* 1942-43, New York 1944, págs. 507-548.

Cocteau, ni un dialéctico eleático ni un surrealista parisino, para explicar qué quiere decir la reina de *Through the Looking Glass* cuando exclama: "Es preciso correr lo más que uno puede para permanecer en el mismo sitio", o bien lo que expresa el loco de Lombroso en su hermoso poema:

Noi confitti al nostro orgoglio
Come ruote in ferrei perni,
Ci stanchiamo in giri eterni,
Sempre erranti e sempre qui![9]

La objeción de que el individuo, a pesar de todo, no desaparece por completo en las nuevas instituciones impersonales, de que el individualismo se manifiesta en la sociedad moderna con tanto vigor y desenfreno corno siempre parecería pasar por alto el punto esencial. Ese reparo contiene un adarme de verdad, o sea la noción de que el hombre todavía sigue siendo mejor que el mundo en que vive. Y sin embargo, su vida parece seguir un esquema que se adecua a cualquier planilla-cuestionario que se le pida llenar. En especial los así llamados grandes de hoy día, los ídolos de las masas, no son individuos auténticos; son sencillamente criaturas de su propia propaganda, ampliaciones de sus propias fotografías, funciones de procesos sociales. El superhombre cabal, contra el cual nadie ha prevenido con mayor preocupación que el propio Nietzsche, es una proyección de las masas oprimidas, es más un King Kong que un César Borgia.[10] La sugestión hipnótica que ejercían tales superhombres falsos como Hitler, se deriva menos de lo que ellos piensan, dicen o hacen, que de su gesticulación, su manera de conducirse, que para hombres privados de toda espontaneidad por la deformación industrial, necesitan que se les enseñe

[9] Citado en *The Man of Genius,* London 1891, pág. 366. La traducción aproximada diría. "Clavados a nuestro orgullo / Como ruedas a ejes de hierro / Nos agotamos en giros eternos, / ¡Siempre errantes y siempre aquí!"

[10] Edgar Allan Poe dice acerca de la grandeza: "El que haya habido individuos que de tal modo se elevaran por encima de su especie es un hecho del que difícilmente podrá dudarse; pero al escrutar la historia para encontrar huellas de su existencia, deberíamos pasar por encima de todas las biografías de los buenos y los grandes para investigar detenidamente las escasas referencias sobre los pobres diablos que morían en el presidio, en el manicomio o en las galeras." (Citado según *The Portable Poe,* editado por Philip van Doren Stern, Viking Press, New York 1945, pág. 660 y sigs.)

se gana amigos y se influye sobre los hombres, y encuentran en ellos una especie de comportamiento.

Las tendencias descritas han conducido ya a la mayor catástrofe de la historia europea. Algunas de las causas eran específicamente europeas. Otras deben atribuirse a profundas modificaciones en el carácter del hombre bajo el influjo de tendencias de desarrollo internacionales. Nadie puede predecir con certeza si en un tiempo previsible se pondrá coto a esas tendencias destructivas. No obstante, crece la conciencia de que la presión insoportable que pesa sobre el individuo no es fatal. Puede esperarse que los hombres lleguen a comprender que tal presión no emana inmediatamente de las exigencias técnicas de la producción, sino de la estructura social. En efecto, la creciente represión atestigua ya en muchas partes del mundo la angustia ante la amenazante posibilidad de un cambio sobre la base del desarrollo actual de las fuerzas de producción. La disciplina industrial, el progreso técnico y la ilustración científica, o sea precisamente aquellos procesos económicos y culturales que causan la extinción de la individualidad, prometen —aun cuando los signos actuales de ello sean bastante débiles— inaugurar una nueva era en la cual la individualidad pueda renacer como un elemento dentro de una forma de existencia menos ideológica y más humana.

El fascismo utilizó métodos terroristas en sus empeños para reducir a seres humanos conscientes a la condición de átomos sociales, puesto que temía que la siempre creciente desilusión respecto a todas las ideologías pudiera allanar a los hombres el camino para la realización de las posibilidades más altas, tanto propias como sociales. Y, de hecho, la presión social y el terror político llegaron a debilitar en algunos casos la resistencia profundamente humana contra la irracionalidad, resistencia que constituye siempre el núcleo central de la verdadera individualidad.

Los individuos reales de nuestro tiempo son los mártires que han atravesado infiernos de padecimiento y de degradación a causa de su resistencia contra el sometimiento y la opresión, y no las infladas personalidades de la cultura de masas, los dignatarios convencionales.

Estos héroes a quienes nadie celebra ni ensalza expusieron conscientemente su existencia como individuos a la aniquilación terrorista que otros padecen inconscientemente a consecuencia del proceso social. Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer. Es tarea de la filosofía traducir lo que ellos han hecho a un lenguaje que se escuche aun cuando sus voces perecederas hayan sido acalladas por la tiranía.

V

A PROPÓSITO DEL CONCEPTO DE FILOSOFÍA

La formalización de la razón conduce a una situación paradójica de la cultura. Por un lado, el destructivo antagonismo entre el yo y la naturaleza alcanza en esta era su punto culminante: se trata de un antagonismo que sintetiza la historia de la civilización burguesa. El intento totalitario de someter la naturaleza reduce al yo, al sujeto humano, a la condición de mero instrumento de represión. Todas las demás funciones del yo aparecen desprestigiadas. El pensar filosófico —tanto positivista como el así llamado ontológico—, cuya misión sería intentar la conciliación, ha llegado a negar u olvidar el antagonismo. Junto con las otras ramas de la cultura, encubre superficialmente la escisión entre yo y naturaleza, en lugar de hacerse cargo de ella. La premisa fundamental de nuestra exposición consiste en suponer que una conciencia filosófica de tales procesos puede ayudar a modificar el rumbo de éstos.

La lealtad a la filosofía significa no permitir que el miedo disminuya nuestra capacidad de pensar. Hasta hace muy poco en la historia occidental la sociedad carecía de recursos culturales y técnicos suficientes para alcanzar un entendimiento entre individuos, grupos y pueblos. Ahora las condiciones materiales están dadas Lo que escasea son los hombres que sepan que ellos mismos son los sujetos y los amanuenses de su opresión. Nada se logra con la concepción acerca de la "inmadurez de las masas"; es más, esa misma concepción forma parte de la maquinaria. El observador que contemple el proceso social, incluso en las zonas más atrasadas de Europa, tendrá que admitir que los conducidos son por lo menos tan maduros como los inflados pequeños conductores, a quienes deben seguir manifestando devoción. La conciencia de que precisamente en este momento todo depende del uso adecuado de la autonomía del hombre podría proteger a la cultura de la amenaza de su envilecimiento en manos de sus amigos conformistas

indignos de confianza, o preservarla de su destrucción por los bárbaros internos.

El proceso es irreversible. Las terapias metafísicas que se proponen invertir la marcha de la rueda de la historia son, como hemos expuesto antes al discurrir sobre el neotomismo, recursos echados a perder precisamente por ese pragmatismo que ellos declaran detestar.

“La lucha... llega demasiado tarde, y cada remedio sólo empeora la enfermedad, pues ésta se ha apoderado de la médula de la vida espiritual, vale decir de la conciencia en su noción o de su esencia pura misma; no hay por eso tampoco ninguna fuerza en ésta que pudiera sobreponérsele... sólo la memoria guarda entonces todavía —como una historia no se sabe de qué modo pasada— la forma muerta de la figura anterior del espíritu; y de este modo, la nueva serpiente de la sabiduría levantada para su adoración, sólo se ha quitado así, sin dolor, una piel marchita.”[1]

Con ontologías reanimadas sólo se empeora la enfermedad. Hay pensadores conservadores, que describieron los aspectos negativos de la Ilustración, de la mecanización y de la cultura de masas, y que intentaron paliar las consecuencias del progreso proclamando viejos ideales en formas nuevas o bien señalando metas nuevas destinadas a apartar el riesgo de la revolución. La filosofía de la contrarrevolución francesa y la del prefasismo alemán dan ejemplos de la primera de estas actitudes. Su crítica del hombre moderno es romántica y antiintelectuales Otros adversarios del colectivismo aportan pensamientos más progresistas, por ejemplo la idea de la unificación de Europa o la de la unidad política de todo el mundo civilizado como la que proponía a fines del siglo x Gabriel Tarde[2] y en la actualidad Ortega y Gasset.[3] Aun cuando sus análisis del espíritu objetivo de nuestra era son sumamente acertados, el propio conservadorismo cultural de estos expositores constituye sin duda uno de los elementos de ese espíritu. Or-

---

1 G. W. F. Hegel, "Phänomenologie des Geistes", en *Sämtlich e Werke,* tomo 2, Glocknei, Stuttgart 1932. pág 418 y sigs.

2 Cf. *Les lois de limitation,* Paris 1904, cf. Especialmente págs. 198-204 y 416-424.

3 Cf. *Der Aufstand der Massen* [versión alemana de *La Rebelion de las Masas],* Hamburgo 1956, págs. 133-135.

tega y Gasset compara a las masas con los niños mimados;[4] la comparación halla eco precisamente en aquellas partes de la masa que ha sido más a fondo privada de la individualidad. Su reproche de que se muestran desagradecidas para con el pasado es uno de los elementos de la propaganda de masas y de la ideología de masas. El mero hecho de que su filosofía sea aplicable para el uso popular, vale decir, su carácter pedagógico, la aniquila en cuanto filosofía. Teorías que representan una intelección crítica de procesos históricos se han convertido a menudo en doctrinas represivas al ser aplicadas como panaceas. Como enseña la historia más reciente, esto vale tanto para las enseñanzas radicales como para las conservadoras. La filosofía no es una herramienta ni una receta. Lo único que puede hacer es esbozar por anticipado la marcha del progreso tal como lo determinan necesidades lógicas y efectivas; puede adelantar al mismo tiempo la reacción de terror y resistencia que habrá de provocar la marcha triunfal del hombre moderno.

No existe una definición de la filosofía. Su definición se identifica con la exposición explícita de aquello que tiene que decir. No obstante, algunas observaciones acerca de las definiciones y de la filosofía podrán bosquejar el papel que ésta podría desempeñar. Explicarán también un poco más minuciosamente nuestro uso de términos abstractos tales como naturaleza y espíritu, sujeto y objeto.

Las definiciones logran su importancia plena en el transcurso del proceso histórico. Sólo podrán aplicarse racionalmente, si modestamente admitimos que las abreviaturas lingüísticas no penetran sin más en sus matices. Si, por miedo a posibles malentendidos, nos ponemos de acuerdo en eliminar los elementos históricos para ofrecer sentencias presuntamente atemporales como definiciones, nos privamos de la herencia espiritual que le fuera legada a la filosofía desde los comienzos del pensamiento y de la experiencia. La imposibilidad de desprendernos por completo de ella queda atestiguada por la filosofía antihistórica, inspirada en la física, de nuestros días: el empirismo lógico. Incluso sus defensores toleran algunas nociones indefinibles del

---

4 *Ibid.*, pág. 41 y sigs.

uso lingüístico diario, incluyéndolas en su diccionario de ciencia rigurosamente formalizada, y rinden así tributo a la esencia histórica del habla.

La filosofía ha de tornarse más sensible frente a los mudos testimonios de la lengua; ha de sumergirse en los estratos de experiencia que ella conserva. Toda lengua forma una substancia espiritual mediante la cual se expresan las formas de pensamiento y las estructuras de fe que tienen sus raíces en la evolución del pueblo que habla esa lengua. La lengua es el receptáculo de las cambiantes perspectivas del príncipe y del pobre, del poeta y del campesino. Sus formas y contenidos se enriquecen o se empobrecen por el uso ingenuo de la lengua que hace cada hombre. Pero sería un error suponer que podríamos descubrir el significado esencial de una palabra preguntando simplemente por él a los hombres que la usan. Una encuesta de la opinión pública es de muy poca utilidad en semejante búsqueda. En la era de la razón formalizada hasta las masas contribuyen a la desintegración de nociones e ideas. El hombre común aprende a usar las palabras casi tan esquemática y ahistóricamente como los expertos. El filósofo deberá eludir su ejemplo. No podrá hablar sobre el hombre, el animal, la sociedad, el mundo, el espíritu y el pensamiento corno habla el especialista en ciencias naturales sobre una substancia química. El filósofo no tiene la fórmula.

No existe ninguna fórmula. Una descripción adecuada, el desarrollo de la significación de cada una de esas nociones con todos sus matices y con todas sus relaciones recíprocas con otras nociones, sigue siendo todavía una tarea que hay que realizar. Aquí la palabra con sus semiolvidados estratos de significación y de asociación es un principio conductor. Tales implicaciones deben reexperimentarse y, por así decirlo, conservarse en ideas más generales y más esclarecidas. Hoy en día cae uno muy fácilmente en la tentación de sustraerse a la complejidad mediante la ilusión según la cual las nociones fundamentales quedarán aclaradas gracias al avance de la física y la técnica. El industrialismo ejerce presión incluso sobre los filósofos, para que éstos conciban su labor según el estilo de los procesos para producir juegos de cubiertos de mesa estandardizados. Algunos de ellos parecerían

opinar que las nociones y las categorías deben salir de sus talleres perfectamente afiladas y con brillo flamante.

"El definir renuncia por lo tanto también, por sí mismo, a la determinación de nociones propiamente dichas que esencialmente serían los principios de los objetos y se conforma con señas, vale decir, determinaciones en las cuales la *esencialidad* deja de tener importancia para el objeto mismo, y que antes bien sólo tienen por finalidad ser *señales de referencia* destinadas a una reflexión externa. Una determinación singular, *externa*, de esta clase, guarda una excesiva falta de correspondencia con la totalidad concreta y con la naturaleza de su noción, como para ser elegida por sí y como para considerar que una totalidad concreta encuentra en ella su verdadera expresión y designio".[5]

Toda noción debe ser contemplada como un fragmento de una verdad que lo involucra todo y en la cual la noción alcanza su verdadero significado. Ir construyendo la verdad a partir de tales fragmentos constituye precisamente la tarea más importante de la filosofía.

No existe ninguna vía regia para alcanzar la definición. La opinión de que las nociones filosóficas deberían hallarse firmemente fijadas, identificadas, y de que sólo se las podría usar mientras cumplan con exactitud los dictados de la lógica de identidad, es un síntoma del anhelo de certidumbre, es impulso demasiado humano de podar las necesidades espirituales hasta reducirlas al formato de bolsillo. Así resultaría imposible transformar una noción en otra sin lesionar su identidad, tal como sucede cuando hablamos de un hombre, de un pueblo o de una clase social como de algo que guarda su identidad aun cuando sus cualidades y todos los aspectos de su existencia material estén sujetos a un cambio. Así el estudio de la historia puede probar que los atributos de la idea de libertad se han visto siempre sujetos a un proceso de modificación. Las exigencias de los partidos políticos que luchan por la libertad pueden haber estado en contradicción unas con otras incluso en una misma generación y sin embargo subsiste la idea

---

5 G. W. F. Hegel "Wissenschaft der Logik" en: *Sämtliche Werke,* tomo 5, Glockner, Stuttgart 1936, pág. 293 y sigs.

idéntica, que importa toda la diferencia del mundo entre estos partidos o individuos por una parte y los enemigos de la libertad por otra. Si es cierto que resulta necesario que sepamos qué es la libertad para determinar cuáles son los partidos que en la historia lucharon por ella, no resulta menos cierto que es necesario que conozcamos el carácter de esos partidos para determinar qué es la libertad. La respuesta reside en las características concretas de las épocas históricas. La definición de la libertad es la teoría de la historia, y viceversa.

La estrategia consistente en encasillar —característica de la ciencia natural, donde se justifica, como en cada caso donde se trate de la aplicabilidad práctica— maneja las nociones como si fuesen átomos intelectuales. Las nociones son reunidas como piezas sueltas para que formen sentencias y frases, y éstas a su vez se combinan para que formen sistemas. Los componentes atomistas del sistema permanecen invariables en toda la línea. Se supone que se atraen y se rechazan mecánicamente unos a otros según los conocidos principios de la lógica tradicional, las leyes de la identidad, de la contradicción, del *tertium non datur*, etc., que utilizamos casi instintivamente en todo acto del pensar. La filosofía emplea otro método. Es cierto que también ella aplica esos venerables principios, mas en su proceder se sobrepasa ese esquematismo, no descuidándolo arbitrariamente, sino mediante actos de intelección en los cuales la estructura lógica viene a coincidir con los rasgos esenciales del objeto. Lógica, según la filosofía, es tanto lógica del objeto como del sujeto; es una teoría abarcadora de las categorías y relaciones fundamentales de la sociedad, de la naturaleza y de la historia.

El método de definición formalista demuestra ser especialmente inadecuado si se lo aplica al concepto de naturaleza. Pues definir la naturaleza y su complemento, el espíritu, equivale inevitablemente a aceptar ya sea su dualismo, ya su unidad, y a establecer o bien a ésta o bien a aquél como instancia última, como un "hecho", mientras que en verdad estas dos categorías filosóficas fundamentales se hallan indisolublemente unidas entre sí. Una noción como la de "hecho" puede ser entendida sólo como consecuencia de la alienación de la conciencia humana, un apartamiento de la naturaleza humana y extrahumana que

es a su vez consecuencia de la civilización. Tal consecuencia es, por cierto, rigurosamente real: el dualismo de naturaleza y espíritu no puede negarse en virtud de su presunta unidad originaria, como tampoco puede darse marcha atrás en las tendencias históricas reales que se reflejan en este dualismo. Insistir en la unidad de naturaleza y espíritu equivale a un impotente *coup* de *force* para fugarse de la situación presente en lugar de trascenderla espiritualmente en concordancia con las posibilidades y tendencias que le son inherentes.

Pero de hecho toda filosofía que culmina en la afirmación de la unidad de naturaleza y espíritu como en un presunto axioma supremo, es decir, toda forma de monismo filosófico, sirve para cimentar la idea del dominio del hombre sobre la naturaleza, cuyo carácter ambivalente queremos señalar. La mera tendencia a reclamar la unidad representa un intento de apoyar la pretensión de dominio total por parte del espíritu, aun cuando esta unidad se establezca en nombre de la antítesis absoluta del espíritu, o sea la naturaleza, ya que nada podrá quedar fuera de la noción todo-abarcadora. Así, incluso la afirmación de la primacía de la naturaleza encubre la afirmación de la soberanía absoluta del espíritu, pues es el espíritu el que concibe esa primacía de la naturaleza y le subordina todo. En vista de este hecho es poco importante saber en cuál de los dos extremos se disuelve la tensión entre naturaleza y espíritu: si se defiende la unidad en nombre del espíritu absoluto, como sucede en el idealismo, o en nombre de la naturaleza absoluta, como lo observamos en el naturalismo.

Históricamente estos dos tipos antagónicos de pensamiento sirvieron a los mismos fines. El idealismo glorificó lo meramente existente al presentarlo como algo que de todos modos es esencialmente espiritual; echó sobre los conflictos fundamentales de la sociedad el velo de la armonía de sus construcciones conceptuales y fomentó en todas sus formas la falacia que eleva lo existente a la jerarquía de un dios atribuyéndole un “sentido” que ha dejado de tener en un mundo de antagonismos. El naturalismo tiende —como nos lo mostró el ejemplo del darwinismo— a una glorificación de aquel ciego poder sobre la naturaleza que ha de encontrar su modelo en el juego ciego de las mismas fuerzas de la naturaleza; acarrea casi siempre un elemento de despre-

cio hacia la humanidad —si bien atenuado por la condescendencia escéptica del médico que menea la cabeza—, desprecio que sirve de base a muchas formas de pensamiento semiilustrado. Cuando al hombre se le asegura que es naturaleza y nada más que naturaleza, entonces, en verdad, lo único que queda es compadecerlo. Pasivo como todo lo que es solamente naturaleza, deberá ser un objeto de "tratamiento" y finalmente un ser que depende de una conducción más o menos benévola.

Las teorías que no distinguen al espíritu de la naturaleza objetiva y lo definen semicientíficamente como naturaleza, olvidan que el espíritu también se ha vuelto no-naturaleza, que, aun cuando no es otra cosa que una imagen refleja de la naturaleza, trasciende el *hic et nunc*. La exclusión de esta cualidad del espíritu —que hace que sea a un tiempo idéntico con la naturaleza y diferente de ella— conduce directamente a la opinión de que el hombre no es esencialmente más que un elemento y objeto de ciegos procesos naturales. Como elemento de la naturaleza es igual a la tierra de la cual está hecho; siendo tierra, deja de ser importante de acuerdo con las pautas de su propia civilización, cuyos artefactos complicados y ultramodernos, cuyos autómatas y rascacielos se pueden valorar en cierto modo por la circunstancia de que el hombre no posee un valor mayor que el de la materia prima de sus inútiles metrópolis.

La real dificultad del problema de la relación entre espíritu y naturaleza consiste en que la hipóstasis de la polaridad de estas dos entidades es tan inadmisible como la reducción de la una a la otra. Esta dificultad expresa la situación penosa de todo pensar filosófico. Se lo impulsa inevitablemente hacia abstracciones tales como "naturaleza" y "espíritu", cuando cada una de esas abstracciones implica una representación falsa del existir concreto que, al fin de cuentas, perjudica a la abstracción misma. Así se tornan las nociones filosóficas inadecuadas, vacías, falsas al ser abstraídas del proceso mediante el cual fueron obtenidas. La suposición de una última dualidad es inadmisible, no sólo porque la necesidad tradicional y sumamente cuestionable de un principio supremo es lógicamente incompatible con una construcción dualista, sino también a causa del contenido de las nociones en cues-

tión. tampo que los dos polos no pueden ser reducidos a un principio monista, tampoco debe entenderse su dualidad, en un sentido amplio, como producto intelectual.

Desde los días de Hegel muchas doctrinas filosóficas se inclinaron a favor de la relación dialéctica entre naturaleza y espíritu. Mencionemos aquí tan sólo unos pocos ejemplos de la especulación sobre este tema. El trabajo de F. H. Bradley *On Experience* intenta señalar la armonía de los elementos conceptuales divergentes. La idea de la experiencia de John Dewey denota una honda afinidad con la teoría de Bradley. Dewey, quien en otros lugares se pliega sin vacilación ni reservas al naturalismo al hacer del sujeto una parte de la naturaleza, dice que la experiencia constituye "algo que no es exclusiva o aisladamente sujeto u objeto, materia o espíritu, ni tampoco lo uno más lo otro".[6] Demuestra así pertenecer a la generación que dio origen a la filosofía vital. Bergson, cuya teoría íntegra parece esforzarse por superar la antinomia, insistió en nociones tales como *durée* y *élan vital* y en la separación, postulando un dualismo de ciencia y metafísica y correspondientemente de no-vida y vida. Georg Simmel [7] desarrolló la teoría de la facultad de la vida de trascenderse a sí misma. Sin embargo, el concepto de la vida que sirve de fundamento a todas estas filosofías designa un reino de la naturaleza. Aun si el espíritu es definido —como en la teoría metafísica de Simmel— como escalón supremo de la vida, el problema filosófico se resuelve todavía a favor de un naturalismo más refinado, contra el cual la filosofía de Simmel implica, al mismo tiempo, una protesta incesante.

El naturalismo no está del todo equivocado. El espíritu se halla inseparablemente unido a su objeto, la naturaleza. Esto vale no sólo respecto a su origen, el objetivo de la autoconservación que es el principio de la vida natural; y no sólo desde un punto de vista lógico, en el sentido de que todo acto espiritual implica alguna forma de materia o de "naturaleza", sino que cuanto más desconsideradamente se establece al espíritu como un valor absoluto, tanto más cae en el peligro de

---

[6] *Experience and Nature,* Chicago 1925, pág. 28.

[7] Cf., especialmente *Lebensanschauung y Der* Konflikt dei *modernen Kultur,* Munich /Leipzig 1918

precipitarse en la regresión hacia un puro mito y de considerar como modelo para sí precisamente esa mera naturaleza que pretende acoger dentro de sí o que incluso pretende engendrar. Así es como especulaciones idealistas extremas condujeron a filosofías de la naturaleza y de la mitología; cuanto más aquel espíritu, libre de toda restricción, pretende no sólo las formas de la naturaleza, como en el kantianismo, sino también la substancia de ésta son producto suyo, tanto más pierde el espíritu su propio contenido específico y tanto más sus categorías se tornan metáforas del eterno retorno de cursos naturales. Los problemas del espíritu epistemológicamente insolubles se hacen notar en todas las formas del idealismo. Aun cuando se pretende que el espíritu es la justificación o, más aun, la fuente de toda existencia y de la naturaleza, su contenido es definido siempre como algo situado fuera de la razón autónoma, aunque sólo sea en la forma totalmente abstracta de lo dado; esta inevitable aporía de toda teoría del conocimiento prueba el hecho de que el dualismo de naturaleza y espíritu no puede quedar establecido en el sentido de una definición, tal como lo quería la clásica teoría cartesiana de las dos substancias. Por un lado, cada uno de los dos polos debe arrancarse del otro mediante la abstracción; por el otro, su unidad no puede concebirse ni averiguarse como un hecho dado.

La fundamental situación de hecho discutida en este estudio, la relación entre el concepto subjetivo y el objetivo de la razón, debe considerarse a la luz de las anteriores reflexiones sobre espíritu y naturaleza, sobre sujeto y objeto. Lo que en la primera parte fue designado como razón subjetiva es aquella actitud de la conciencia que se adapta sin reservas a la alienación entre sujeto y objeto, al proceso social de cosificación por miedo de caer, en caso contrario, en la irresponsabilidad, la arbitrariedad, y de convertirse en mero juego mental. Por otra parte, los sistemas actuales de la razón objetiva re presentan intentos de evitar que la existencia quede a merced del ciego azar. Pero los abogados de la razón objetiva corren peligro de quedar a la zaga de las evoluciones industriales y científicas; de afirmar valores ilusorios; de crear ideologías reaccionarias. Así como la razón subjetiva tiende a un materialismo vulgar, la razón objetiva manifiesta una propensión al

romanticismo, y el intento filosófico más grande de construir una razón objetiva, el de Hegel, debe su potencia incomparable a su comprensión crítica de ese peligro. Al igual que el materialismo vulgar, la razón subjetiva difícilmente puede evitar el caer en un nihilismo cínico; las enseñanzas tradicionales afirmativas de la razón objetiva denotan una afinidad con la ideología y la mentira. Las dos nociones de la razón no representan dos modalidades separadas e independientes del espíritu, aun cuando su oposición exprese una antinomia real.

La tarea de la filosofía no consiste en tomar partido burdamente a favor de uno de los conceptos y en contra del otro, sino en fomentar una crítica recíproca para preparar así en lo posible, en el terreno espiritual, la reconciliación de ambos en la realidad. La máxima de Kant “lo único que todavía queda abierto es el camino crítico” —que se refería al conflicto entre la razón objetiva del dogmatismo racionalista y el pensamiento subjetivo del empirismo inglés— es más acertadamente válida aun respecto a la situación actual. Puesto que la razón subjetiva aislada triunfa en nuestra época por doquier, con resultados fatales, la crítica ha de efectuarse necesariamente poniendo mayor énfasis sobre la razón objetiva que sobre los vestigios de la filosofía subjetivista, cuyas tradiciones genuinas aparecen ahora ellas mismas, a la luz de la avanzada subjetivización, como objetivistas.

No obstante, este énfasis en la razón objetiva no implica lo que en la terminología de las teologías artificiales de hoy se llamaría una decisión filosófica. Pues al igual que el dualismo absoluto de espíritu y naturaleza, el de razón subjetiva y objetiva es mera apariencia, aun cuando una apariencia necesaria. Las dos nociones se encuentran entrelazadas en el sentido de que, la consecuencia de cada una de ellas no sólo disuelve la otra, sino que también conduce de vuelta a ella. El elemento de falacia no reside sencillamente en la esencia de cada una de estas dos nociones, sino en la hipóstasis de una de ellas a expensas de la otra. Tal hipóstasis es consecuencia de la contradicción fundamental inherente a la condición del hombre. Por una parte, la necesidad social de controlar la naturaleza ha condicionado siempre la estructura y las formas del pensamiento humano, concediendo así primacía a la razón subjetiva. Por otra parte, la sociedad no pudo reprimir

enteramente el pensamiento que sobrepasa la subjetividad del interés egoísta y al cual el yo no pudo menos que aspirar. Aun la separación y la reconstrucción formal de ambos principios como principios separados, se funda en un elemento de necesidad y de verdad histórica. Gracias a su autocrítica, la razón tiene que reconocer la limitación de los dos conceptos antagónicos de razón; tiene que analizar el desarrollo del abismo entre ambos, tal como aparece eternizado por todas las doctrinas propensas a triunfar ideológicamente sobre la antinomia filosófica en un mundo de antinomias.

Debe comprenderse tanto la separación como la recíproca unión de ambos conceptos. La idea de la autoconservación, el principio que impulsa a la razón subjetiva a la locura, es al mismo tiempo la idea que puede preservar de ese mismo destino a la razón objetiva. Aplicado a la realidad concreta, esto significa que únicamente una definición de los fines objetivos de la sociedad que incluya la finalidad de la autoconservación del sujeto, el respeto de la vida individual, merece ser llamada objetiva. El móvil consciente o inconsciente que puso en marcha la formulación de los sistemas de la razón objetiva, fue la conciencia de la impotencia de la razón subjetiva con respecto a su propia meta de autoconservación. Los sistemas metafísicos expresan, de un modo parcialmente mitológico, el conocimiento de que la autoconservación sólo puede ser lograda en un orden supraindividual, vale decir mediante la solidaridad social.

Si quisiéramos hablar de una enfermedad que se apodera de la razón, no debería entenderse esa enfermedad como si hubiese atacado a la razón en algún momento histórico, sino como algo inseparable de la esencia de la razón dentro de la civilización, tal como hasta ahora la hemos conocido. La enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, en el deseo del hombre de dominar la naturaleza, y la "convalecencia" depende de una comprensión profunda de la esencia de la enfermedad original, y no de una curación de los síntomas posteriores. La verdadera crítica de la razón descubrirá y expondrá necesariamente las capas más profundas de la civilización e indagará su historia más primitiva. Desde los tiempos en que la razón se convirtió en instrumento de dominio de la naturaleza humana y extrahumana por el

hombre —esto es, desde sus más tempranos comienzos—, su propia intención de descubrir la verdad se vio frustrada. Esto debe atribuirse precisamente al hecho de que convirtiera a la naturaleza en mero objeto y de que fracasara en el intento de descubrir en semejante objetivación la huella de sí misma; de descubrirla no menos en las nociones de la materia y de las cosas que en las de los dioses y del espíritu. Podría decirse que la locura colectiva que hoy va ganando terreno, desde los campos de concentración hasta los efectos aparentemente inocuos de la cultura de masas, ya estaba contenida en germen en la primitiva objetivación, en la contemplación calculadora del mundo como presa, que experimentó el primer hombre. La paranoia, esa locura que engendra teorías lógicamente construidas de persecución, no sólo es una parodia de la razón, sino que de algún modo se halla presente en toda forma de razón que consista en una mera persecución de objetivos.

Es así como la insania de la razón va mucho más allá de las malformaciones notorias que hoy día la caracterizan. La razón puede realizar su racionalidad únicamente mediante la reflexión sobre la enfermedad del mundo tal como la produce y reproduce el hombre; en semejante autocrítica la razón seguirá, al mismo tiempo, leal a sí misma, ateniéndose al principio de la verdad, como un principio que únicamente le debemos a la razón, sin buscar ningún otro motivo. La subyugación de la naturaleza producirá como consecuencia la subyugación del hombre, y viceversa, mientras el hombre no comprenda a su propia razón y el proceso fundamental con que él ha creado y mantiene en pie el antagonismo, ese antagonismo que se dispone a aniquilarlo. La razón puede ser más que la naturaleza únicamente si adquiere conciencia concreta de su “naturalidad” —que consiste en su tendencia al dominio—, esa misma tendencia que paradójicamente la hace ajena a la naturaleza. Con ello, al llegar a ser un instrumento de conciliación, será al mismo tiempo más que un instrumento. Los cambios de rumbo, los progresos y los retrocesos en este empeño, reflejan la evolución de la definición de filosofía.

La posibilidad de una autocrítica de la razón presupone, primero, que el antagonismo entre razón y naturaleza haya entrado en una fase

aguda y fatal, y, segundo, que en esa etapa de completa alienación la idea de la verdad aún sea accesible.

La falta de libertad de los pensamientos y acciones del hombre a causa de las formas de un industrialismo altamente desarrollado, la decadencia de la idea del individuo bajo el influjo de la todoabarcadora maquinaria de la cultura de masas, crean las condiciones previas para la emancipación de la razón. En todas las épocas el bien mostró las huellas de la represión de la cual surgía. Así la idea de la dignidad humana fue creciendo a partir de la experiencia de las formas de dominio bárbaras. Durante las fases más despiadadas del feudalismo la dignidad era un atributo del poder. Emperadores y reyes llevaban una aureola de santidad. Exigían y obtenían veneración. Se castigaba a quienquiera descuidara su deber de pleitesía, se condenaba a muerte a quien cometiera el delito de lesa majestad. Liberado de su origen sanguinario, el concepto de dignidad del individuo es hoy una de las ideas que caracterizan una organización humana de la sociedad.

Las nociones de ley, orden, justicia e individualidad tuvieron una evolución similar. El hombre medieval buscaba protección frente a la justicia implorando misericordia. Hoy luchamos por la justicia, una justicia generalizada y revaluada, que comprende la igualdad y la misericordia. Desde los déspotas asiáticos, los faraones, los oligarcas griegos, hasta los príncipes traficantes y los *condottieri* del Renacimiento y los líderes fascistas de nuestra era, el valor del individuo ha sido ensalzado por aquellos que tuvieron oportunidad de desarrollar su individualidad a costa de otros.

Cada vez de nuevo en la historia las ideas se desprendían de sus envolturas y se volvían contra los sistemas sociales de los que habían surgido. Esto se basa en gran medida en el hecho de que el pensamiento, la lengua y todas las manifestaciones del espíritu pretenden necesariamente tener vigencia general. Incluso los grupos dominantes, que antes que nada aspiran a defender sus intereses particulares, se ven obligados a acentuar la existencia de motivos generales en la religión, la moral y la ciencia. Así surge la contradicción entre lo existente y la ideología, contradicción que estimula todos los progresos histó-

ricos. Mientras que el conformismo presupone la armonía fundamental de ambos elementos y acoge las desavenencias menores dentro de la ideología misma, la filosofía hace que los hombres tomen conciencia de la contradicción entre ambas. Por un lado mide a la sociedad precisamente con la vara de las ideas que ésta reconoce como sus valores más altos; por otro, sabe que tales ideas reflejan la mácula de la realidad.

Tales valores e ideas son inseparables de las palabras que las expresan, y la posición de la filosofía frente a la lengua es, como ya dijimos antes, uno de sus aspectos más decisivos. Los contenidos y acentos cambiantes de las palabras refieren la historia de nuestra civilización. La lengua refleja las nostalgias de los oprimidos y la situación de sojuzgada de la naturaleza; el lenguaje libera el impulso mimético.

La transformación de este impulso en el recurso general de la lengua y no en una actividad destructiva significa que hay energías potencialmente nihilistas puestas al servicio de la conciliación. En ello consiste el antagonismo fundamental y esencial entre filosofía y fascismo. El fascismo trató a la lengua como un instrumento de poder, como un medio de acumular conocimientos para uso de la producción y de la destrucción, tanto en la guerra como en la paz. Las tendencias miméticas reprimidas sufrieron un corte que las separaba de la expresión idiomática adecuada, a fin de aplicarla como recurso para suprimir toda oposición. La filosofía ayuda al hombre a aliviar sus angustias al ayudar a la lengua en el cumplimiento de su función mimética auténtica: su destino de reflejar las tendencias naturales. La filosofía tiene en común con el arte el reflejar mediante el lenguaje el sufrimiento, llevándolo hacia una esfera de experiencia y recuerdo. Cuando a la naturaleza se le brinda la oportunidad de reflejarse en el dominio del espíritu, alcanza una cierta tranquilidad al contemplar su propia imagen. Este proceso constituye el núcleo mismo, el corazón de toda cultura, en especial de la música y las bellas artes. La filosofía representa el esfuerzo consciente para fundir todo nuestro conocimiento y toda nuestra intelección en una estructura idiomática en la cual se llama a las cosas por su nombre verdadero. No espera, sin embargo, hallar estos nombres en palabras o frases aisladas —el método al que se aspira

en las doctrinas de sectas orientales y que se remonta a las historias bíblicas sobre el bautismo de las cosas y de los hombres—, sino en el continuado esfuerzo teórico de exponer la verdad filosófica.

Este concepto de verdad —de adecuación entre nombre y cosa—, inherente a toda filosofía genuina, hace que el pensar esté en condiciones de resistir a los efectos desmoralizantes y mutiladores de la razón formalizada o, más aun, de vencerlos. Los sistemas clásicos de la razón objetiva, como el platonismo, parecen insostenibles, puesto que glorifican un orden universal inexorable y son por ello mitológicos. Pero debemos a esos sistemas una mayor gratitud que al positivismo, puesto que han conservado la idea de que la verdad es la coincidencia de lenguaje y realidad. Aunque, por cierto, sus representantes incurrían en error al suponer que podían lograr esta coincidencia en sistemas eternos, y al no comprender que el mero hecho de vivir en medio de la injusticia social obstruía el camino hacia la formulación de una ontología verdadera. La historia ha demostrado que todos los intentos de esa índole han sido ilusorios.

La ontología —núcleo de la filosofía tradicional— emprende en forma distinta a la ciencia la tarea de derivar las esencias, substancias y formas de las cosas de una idea general que la razón supone descubrir en sí misma. Sin embargo, la estructura del universo no puede inferirse un primer principio que descubrimos dentro de nuestro espíritu. No hay motivo alguno para considerar las cualidades más abstractas de una cosa como primarias o esenciales. Acaso más que ningún otro filósofo, Nietzsche tuvo presente esta debilidad fundamental de la ontología:

“La otra idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último con lo primero. Colocan lo que llega como fin… los ‘conceptos más elevados’, vale decir los conceptos más generales, más vacuos, esa humareda postrera de la realidad que se esfuma, en el comienzo y como comienzo. Esto es una vez más sólo una expresión de su forma de venerar: lo superior no debe surgir de lo inferior, en general *no debe haber surgido*... Con ello obtienen su estúpido concepto de ‘Dios’... Lo último, lo más delgado, lo más vacuo, se

coloca en primer término, en calidad de causa en sí, *de ens realissinum*... ¡Es increíble que la humanidad haya tenido que tomar en serio las perturbaciones mentales de lucubradores morbosos! ¡Y ha tenido que pagarlo caro!..“[8]

¿Por qué habría de atribuir un privilegio ontológico a lo que es lógicamente anterior, o bien más general como cualidad? Las nociones ordenadas de acuerdo con la escala de su generalización reflejan más la represión de la naturaleza por el hombre que la estructura de la naturaleza misma. Si Platón o Aristóteles disponían las nociones de acuerdo con su prioridad lógica, no las derivaban tanto de las afinidades ocultas de las cosas como, inconscientemente, de sus relaciones de poder. La descripción que hace Platón de la “gran cadena del ser” apenas trata de esconder su dependencia de las ideologías tradicionales del estado-ciudad. Lo lógicamente anterior no se halla más cerca del núcleo central de una cosa que lo temporalmente anterior; colocar en general algo que viene primero en pie de igualdad con la esencia de la naturaleza del hombre equivaldría a hacer retroceder a los hombres hacia ese estado bárbaro al que, de todas maneras en la realidad, los reduce tendencialmente el móvil del poder, equivaldría a llevarlo al *status* de ser meramente “existente”. El argumento principal que se esgrime contra la ontología es que los principios que el hombre descubre en sí mismo mediante la meditación, las verdades emancipadoras que trata de encontrar, no pueden ser los de la sociedad o del universo puesto que éstas no han sido creadas a imagen y semejanza del hombre. La ontología filosófica es inevitablemente ideológica, puesto que trata de encubrir la separación entre hombre y naturaleza y de aferrarse a una armonía teórica desmentida por doquier por los clamores de los miserables y de los desheredados.

Por deformadas que puedan aparecer las grandes ideas de la civilización —justicia, igualdad, libertad—, no son sino protestas de la naturaleza contra su situación de sojuzgada: los únicos testimonios formulados que poseemos. Frente a ellas la filosofía debería adoptar una ac-

[8] "Götzendämmerung", en: *Gesammelte Werke,* Musarionausgahe, vol VII, Munich 1926, pág. 71 y sigs.

titud doble. Primero: debería negar su pretensión a ser considerada como verdad suprema e infinita. Cada vez que un sistema metafísico presenta aquellos testimonios como principios absolutos o eternos, revela su relatividad histórica. La filosofía rechaza la veneración de lo finito: no sólo de ídolos políticos o económicos burdos como nación, líder, triunfo o dinero, sino también los valores éticos o estéticos como la felicidad, la belleza y hasta la libertad, en cuanto pretenden ser hechos establecidos, supremos e independientes. Segundo: debería admitirse que las ideas culturales fundamentales llevan en sí un contenido de verdad, y la filosofía debería medirlos en relación al fondo social del que proceden. La filosofía combate la escisión entre las ideas y la realidad. Confronta lo existente dentro de sus nexos históricos con la pretensión de sus principios conceptuales, a fin de criticar la relación entre ambos y así trascenderlos. La filosofía adquiere su carácter positivo exactamente en el juego recíproco entre estos dos procedimientos negativos.

La negación desempeña en la filosofía un papel decisivo. La negación es un arma de doble filo: es negación de las pretensiones absolutas de la ideología dominante y de las pretensiones insolentes de la realidad. Una filosofía que se caracteriza por el elemento de la negación no debe ser considerada escéptica. El escepticismo se sirve de la negación de manera formalista y abstracta. La filosofía toma en serio los valores existentes, pero insiste en que se conviertan en partes integrantes de un todo teórico que revele su relatividad. En la medida en que sujeto y objeto, palabra y cosa, no puedan unificarse en las circunstancias actuales, nos vemos impulsados por el principio de la negación a intentar la salvación de verdades relativas de entre los escombros de falsos valores absolutos. Las escuelas escépticas y positivistas de la filosofía no encuentran sentido a los conceptos generales, un sentido que mereciera ser salvado. Olvidando su propia parcialidad, son víctimas de contradicciones insolubles. Por otro lado, el idealismo objetivo y el racionalismo insisten ante todo en el significado eterno de las nociones y normas generales, sin prestar atención a sus orígenes históricos. Cada una de las escuelas se muestra igualmente segura de su propia tesis e igualmente adversa al método de la nega-

ción que va indisolublemente unido a toda teoría filosófica que no cese arbitrariamente de pensar en alguna etapa de su curso.

Corresponde recomendar aquí algún cuidado respecto a posibles malas interpretaciones. Decir que la esencia o el lado positivo del pensar filosófico consiste en la comprensión de la negatividad y de la relatividad de la cultura existente no implica que la posesión de semejante saber involucre ya la superación de tal situación histórica. Suponer esto equivaldría a confundir la verdadera filosofía con la interpretación idealista de la historia, y a perder de vista el núcleo de la teoría dialéctica, esto es, la diferencia fundamental entre lo ideal y lo real, entre teoría y praxis. La identificación idealista del saber, por hondo que sea, con la realización —con lo cual nos referimos a la reconciliación de espíritu y naturaleza— tan sólo eleva al yo a fin de privarlo de su contenido al aislarlo del mundo externo. Las filosofías que tienen por meta únicamente un proceso interno hacia una final liberación, concluyen como huecas ideologías. Como se ha observado antes, la concentración helenista en una pura interioridad permitió que la sociedad se convirtiera en una selva de intereses de poder que socavaron todas las condiciones materiales exigidas por la autoseguridad interna.

Ahora bien, ¿es el activismo, en especial el activismo político, el único medio para la realización tal como acabamos de definirla? Vacilo en dar una respuesta afirmativa a esta pregunta. La presente era no requiere ningún impulso adicional para actuar. No es lícito transformar la filosofía en propaganda ni siquiera con la mejor finalidad posible. La propaganda que hay en el mundo es ya más que suficiente; el lenguaje no debe significar o intentar nada relacionado con la propaganda. Algunos lectores de este ensayo creerán que representa una propaganda contra la propaganda, y considerarán cada palabra como una insinuación, una consigna o una receta. A la filosofía no le interesa emitir órdenes. La situación espiritual es tan confusa que incluso esta declaración podrá a su vez ser interpretada como el necio consejo de no obedecer ninguna orden, ni siquiera cuando ésta pudiese salvar nuestra vida: de hecho, es lícito interpretarla como una orden contra las órdenes. Si la filosofía ha de realizar algo, su primera tarea deberá consistir en mejorar esta situación. Las energías necesarias para la re-

flexión no deben desviarse prematuramente hacia las formulaciones de programas activistas o no activistas.

Hoy incluso sabios eminentes llegan a confundir pensar con planificar. Escandalizados frente a la injusticia social y a la hipocresía revestida del tradicional hábito religioso, proponen unificar la ideología con la realidad o bien, como ellos prefieren decirlo, aproximar la realidad a nuestros deseos más íntimos mediante el recurso de aplicar a la religión la sabiduría del ingeniero. Siguiendo la línea espiritual de Auguste Comte, se proponen establecer una nueva catequesis social.

"Si la cultura norteamericana —escribe Robert Lynd— ha de ser creadora a través de la personalidad de aquellos que le dan realidad, tendrá que descubrir un núcleo de finalidades comunes altamente convincentes e incluirlo en sitio destacado en su estructura: fines que tengan significación con referencia a las profundas necesidades de personalidad de la gran masa del pueblo. Se comprende que en semejante sistema operativo no podrá haber lugar para la teología, la escatología y otros aspectos conocidos del cristianismo tradicional. Forman parte de la responsabilidad de una ciencia que ve en los valores humanos una parte de sus datos, cooperar en la investigación del contenido y de los modos de expresión de tales valores compartidos por la generalidad. Si guarda reserva, la ciencia se hace aliada de la gente que se aferra a formas religiosas perimidas por el hecho de que no exista ninguna otra cosa a la vista".[9]

Lynd parece considerar a la religión del mismo modo en que considera a las ciencias sociales, las cuales, en su opinión, "sobrevivirán o morirán junto con su utilidad finalista para los hombres en su lucha por la vida".[10] La religión se hace pragmática.

A pesar de la mentalidad genuinamente progresista de tales pensadores, yerran en cuanto al núcleo central del problema. Los nuevos catecismos sociales hasta son incluso más insuficientes que la reanimación de movimientos cristianos. En su forma tradicional o bien como culto

---

[9] *Knowledge for What,* Princetown 1939, pág. 239.

[10] *Ibid* , pág. 177.

social progresista, la religión es considerada, si no por las grandes masas, cuando menos por sus portavoces autorizados, como un instrumento. No podrá volver a adquirir prestigio mediante la propagación de nuevos cultos destinados a la comunidad actual o futura, al Estado o al líder. La verdad que trata de transmitir se ve comprometida en virtud de su fin pragmático. Una vez que los hombres han llegado a hablar de la esperanza y de la desesperación religiosas como de "hondas necesidades de personalidad", como de sentimientos generales emocionalmente ricos o valores humanos científicamente probados, la religión ha perdido para ellos todo significado. Ni siquiera la receta de Hobbes, de tragar enseñanzas religiosas como píldoras, podrá servir de nada. El lenguaje de la recomendación desmiente lo que cree recomendar.

La teoría filosófica por sí sola no podrá lograr que se imponga en el futuro ni la tendencia barbarizante ni la actitud humanista. Pero si hace justicia a las imágenes e ideas que en determinadas épocas dominaron la realidad como valores absolutos —por ejemplo, la idea del individuo tal como dominó en la era burguesa— y que en el transcurso de la historia se vieron proscritas, podrá la filosofía, por así decirlo, actuar como un correctivo de la historia. De este modo las etapas ideológicas del pasado no se identificarían simplemente con la imbecilidad y el engaño, tal como reza el veredicto emitido por la filosofía de la Ilustración francesa contra el pensamiento medieval. La explicación sociológica y psicológica dada a antiguas convicciones diferiría de su proscripción y represión filosófica. Privados del poder que tuvieran otrora, podrían servir hoy para arrojar luz sobre el camino de la humanidad. Al cumplir esta función, la filosofía sería la memoria y la conciencia moral de la humanidad y contribuiría así a impedir que la marcha de la humanidad se asemeje a la ronda desprovista de sentido de los habitantes de hospicios durante su hora de recreo.

El progreso hacia la utopía se ve hoy frenado, en primer lugar por la enorme desproporción entre el peso de la avasalladora maquinaria del poder social y las masas atomizadas. Todo lo demás —la hipocresía tan difundida, la creencia en teorías falsas, el desánimo del pensar especulativo, el debilitamiento de la voluntad o su prematura desviación

hacia actividades sin fin bajo la presión de la angustia— constituye un síntoma de tal desproporción. Si la filosofía logra ayudar a los hombres a reconocer estos factores, habrá hecho un gran servicio a la humanidad. El método de la negación, la denuncia de todo aquello que mutila a la humanidad y es obstáculo para su libre desarrollo, se funda en la confianza en el hombre. Respecto a las así llamadas filosofías constructivas se puede demostrar que les falta en verdad esta convicción y que son por lo tanto incapaces de enfrentarse con la decadencia cultural: para ellas, la acción representa el cumplimiento de nuestro destino eterno. Ahora que la ciencia nos enseñó a superar el miedo ante lo desconocido, somos esclavos de coacciones sociales que nosotros mismos hemos creado. Cuando se nos exhorta a actuar con independencia, clamamos por modelos, sistemas y autoridades. Si por ilustración y progreso espiritual comprendemos la liberación del hombre de creencias supersticiosas en poderes malignos, en demonios y hadas, en la fatalidad ciega —en pocas palabras, la emancipación de la angustia—, entonces la denuncia de aquello que actualmente se llama razón constituye el servicio máximo que pueda prestar la razón. ■

ÍNDICE